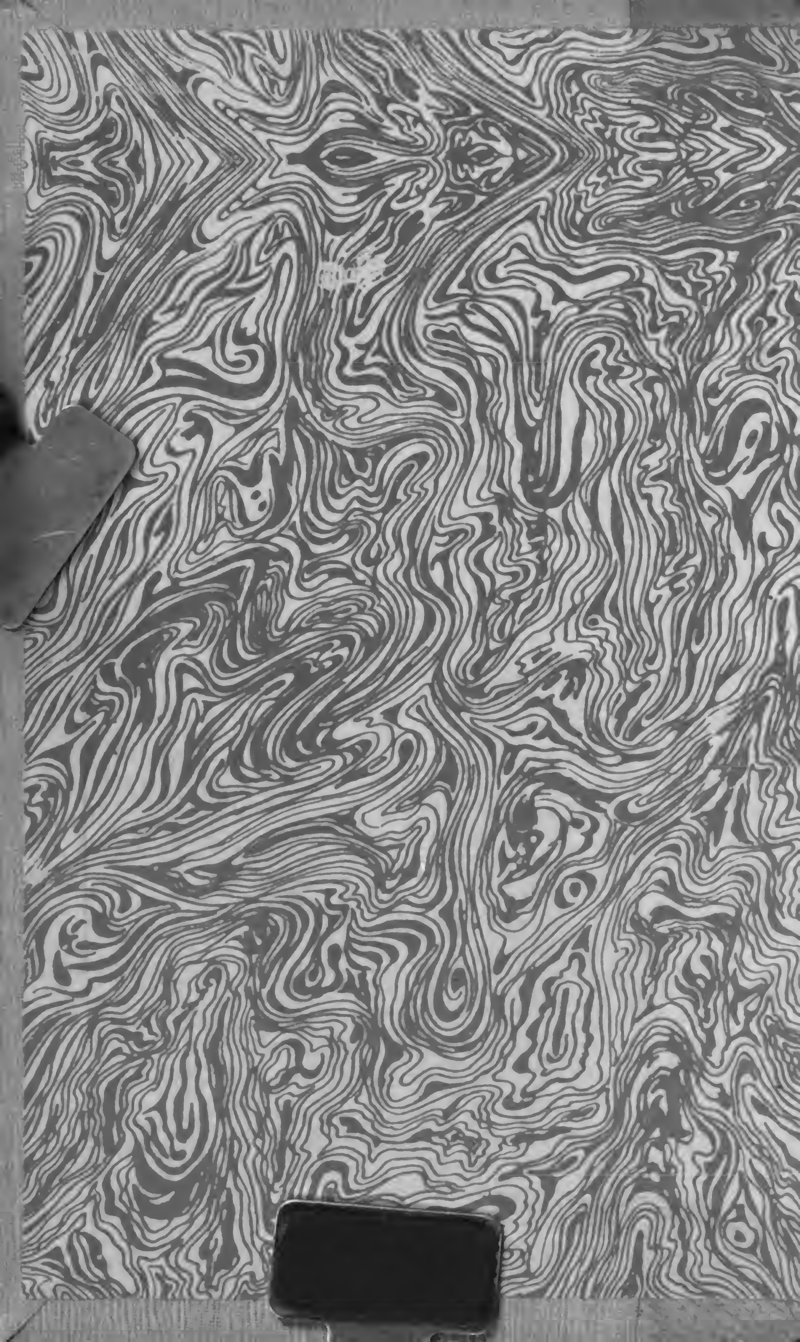
# PRÉCIS DE SOCIOLOGIE

Ludwig Gumplowicz







# PRÉCIS DE SOCIOLOGIE

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

---

**Philosophisches Staatsrecht** (Droit d'État fondé sur la philosophie). Vienne, Graz, 1877.

**Derecho politico-filosofico**. (Traduction de l'ouvrage ci-dessus par Pedro Dorado Montero, professeur à l'Université de Salamanque.)

**Das Recht der Nationalitäten und Sprachen in Oesterreich-Ungarn** (Le droit des nationalités et des langues en Autriche-Hongrie). Innsbruck, Wagner, 1879.

**Rechtsstaat und Socialismus** (Droit et socialisme). Innsbruck, Wagner, 1881.

**Verwaltungslehre mit besonderer Berücksichtigung des österreichischen Verwaltungsrechts** (Théorie de l'administration, spécialement d'après le droit administratif autrichien). Innsbruck, Wagner, 1882.

**Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen**. Innsbruck, Wagner, 1882. (La lutte des races. Recherches sociologiques.)

CET OUVRAGE A ÉTÉ TRADUIT :

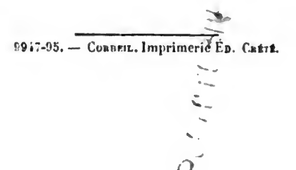
1° *En polonais*, Varsovie, 1887.

2° *En français, sous le titre :* **La lutte des races**, *Recherches sociologiques.* Traduction de Charles Baye, Paris, 1893.

3° *En espagnol, sur la traduction française ci-dessus (et avec un certain nombre d'inexactitudes) sous le titre :* **La Lucha de razas.**

**Die sociologische Staatsidee** (La conception sociologique de l'État). Graz, Leuschner et Lubensky, 1892.

**Grundriss der Sociologie**. Vienne, 1885. (L'ouvrage dont nous donnons ici la traduction complétée, au moyen de notes dues à l'auteur lui-même.)



8947-95. — Corbeil. Imprimerie Éd. Crété.

# PRÉCIS

DE

# SOCIOLOGIE

PAR

**LOUIS GUMPLOWICZ**
PROFESSEUR DE SCIENCES POLITIQUES A L'UNIVERSITÉ DE GRAZ

*Traduction par Charles BAYE*





PARIS
LÉON CHAILLEY, ÉDITEUR
41, RUE DE RICHELIEU, 41

1896

# PRÉFACE

A mon ouvrage « *La lutte des races* » j'ai donné le sous-titre « *Recherches sociologiques* ». Ce n'était point sans intention, — et même, ce sous-titre, je l'ai, en quelque sorte, commenté dans la Préface. J'ai eu soin d'indiquer qu'un jour viendrait, où l'on reconnaîtrait à la sociologie une importance considérable. Cette importance avait déjà été entrevue par Comte. Depuis Comte, elle n'a cessé de se dégager, de se manifester, de s'imposer : des penseurs appartenant aux diverses nations de l'Europe et même de l'Amérique sont venus, les uns après les autres, s'attaquer aux problèmes sociologiques : ces investigateurs ont ainsi prouvé que la sociologie, loin d'être une idée éphémère, constitue bien réellement une science qui resurgit. Il peut m'être permis, d'après les appréciations favorables que les hommes les plus compétents ont formulées au sujet de *La lutte des races*, de croire que j'ai contribué pour ma part à poser quelque-uns des principes sur lesquels elle s'élèvera. Je veux maintenant faire quelque chose de plus : coordonner les principes bien établis, les relier entre

eux, de façon à laisser en dehors ce qui appartient aux domaines voisins, et, sur le plan ainsi tracé, dresser quelques constructions. Par là j'aurai l'occasion de discuter, sur le terrain même de cette science, les questions qui ressortissent à elle et que ses adeptes ont à élucider.

Puisse ce travail être accueilli avec autant de bienveillance et d'indulgence que l'a été le précédent!

Graz, avril 1885.

L'Auteur.

# LIVRE I.

## HISTORIQUE DE LA SOCIOLOGIE.

## I.

## Notre système d'exposition.

Avant d'exposer systématiquement une science, on commence d'ordinaire par en tracer l'historique, par faire la part des divers écrivains qui l'ont constituée. Cet usage permet à l'auteur de préciser immédiatement les points par lesquels il se rattache à ses prédécesseurs, de même que ceux par lesquels il s'en écarte.

La coutume a donc du bon, puisqu'en la suivant on a l'occasion de donner, sans plus tarder, une foule de renseignements.

Par contre, on peut se trouver perplexe au moment de passer à l'exécution technique.

Faut-il développer tous les systèmes antérieurs et aller jusqu'à écrire une véritable histoire de la science? Mais! ce serait entraîner le lecteur, pour ses débuts, de faux systèmes en faux systèmes; ce serait l'enfermer dans ce que l'on juge et déclare faux, l'y laisser jusqu'à ce qu'on l'ait mis à même de participer à la réfutation. Cela n'est pas pratique.

Faut-il donc, alors, vider sur-le-champ les querelles d'école? Autres difficultés : on se mettrait ainsi dans la nécessité d'anticiper sur son propre système; de plus, on se condamnerait pour plus tard à des redites fastidieuses. Cette manière de faire n'est pas pratique, elle non plus.

Et puis, on a bien plus beau jeu à réfuter ses prédécesseurs lorsqu'après avoir très nettement indiqué son point

de vue à soi on vient, au courant de la thèse, à traiter tour à tour les diverses questions. Là, au moins, on n'est pas astreint à l'ordre historique ; on n'est pas obligé de rappeler par le menu tous les anciens systèmes.

Toutes ces raisons détournent de commencer par l'historique.

Cela étant, nous prendrons un moyen terme : nous passerons rapidement en revue les plus importants de nos prédécesseurs dans le domaine de la sociologie, en nous bornant à effleurer leurs systèmes, à en indiquer les lignes directrices, et en renvoyant à notre propre exposé pour les détails de la critique ou de la réfutation.

## II.

## Giambattista Vico.

Cette science, toute jeune et imparfaite qu'elle soit, a déjà trouvé en Allemagne un écrivain, Bärenbach, qui a mis un certain ordre dans les documents historiques. Il est regrettable que Bärenbach (1), partant des doctrines *socialistes*, n'aperçoive pas bien nettement la différence entre le socialisme et la sociologie, ce qui nuit beaucoup à son exposé. On trouvera aisément d'autres matériaux dans les œuvrages historiques sur les sciences voisines : droit d'État, politique, économie nationale et même philosophie de l'histoire (2).

Giambattista Vico paraît être le premier qui ait soupçonné une *scienza d'intorno alla natura delle nazioni* (3). Néanmoins il est encore empêtré dans les traditions bibliques, dans les théories du droit naturel telles que son époque les connaissait, et il n'arrive pas à se former des idées claires. Ce n'est pas non plus chez Saint-Simon, le réformateur utopiste, que nous irons chercher une science objective de la société; il suffira, pour lui rendre pleine justice, de reconnaître que, par son exemple et son influence personnelle, il a contribué à pousser Auguste Comte, son ami, dans la voie sociologique (4).

(1) *Die Socialwissenschaften. Zur Orientirung in den socialwissenschaftlichen Schulen und Systemen der Gegenwart.* (Les sciences sociales. Pour aider le lecteur à s'orienter dans les écoles et systèmes actuels de sciences sociales.) Par Friedrich von Bärenbach. Leipzig, 1882.

(2) Indépendamment des exposés bien connus qui ont été faits par Raumer et par Bluntschli, je désire signaler surtout la *Philosophie der Geschichte* (Philosophie de l'histoire) de Rocholl.

(3) *Principii di una scienza nuova.* Milan, 1836.

(4) Waentig, *Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Socialwissenschaft.* (Auguste Comte et son rôle dans le développement de la Science sociale.) Leipzig, 1894.

## III.

### Auguste Comte.

Quant à *Auguste Comte*, c'est incontestablement à lui qu'appartient le mérite d'avoir, le premier, non seulement pressenti la sociologie en tant que science à part, mais d'avoir, le premier aussi, reconnu ce qu'elle embrasse, ce en quoi elle consiste. Dans nombre de passages de sa *Philosophie positive*, il formule très nettement et exactement ce qu'elle doit être. Citons-en quelques-uns. « Tout ce qu'il est permis de tenter, c'est de faire constater la possibilité de concevoir et de cultiver la science sociale à la manière des sciences positives, d'en marquer le caractère philosophique et d'en établir les bases. » Voilà qui indique le caractère scientifique de la future science sociale.

Dans un autre passage, nous remarquons un autre trait caractéristique : « Cette subordination de l'humanité à une loi de développement continu, représentant l'évolution actuelle comme la suite des transformations antérieures, constituera une propriété exclusive de la nouvelle philosophie. » Il y a donc pour Comte une *loi* de développement... qui domine l'humanité : le présent est, pour lui, une conséquence *nécessaire* du passé. Voilà encore quelque chose d'exact et d'important. Il est vrai que dans l'application de ce principe, Comte (je le démontrerai plus tard) a échoué, pour avoir adopté un faux concept de l'humanité. Le principe cependant n'est pas infirmé par cet échec ; il est toujours exact et il est retenu, depuis Comte, dans la sociologie.

Il était complété, du reste, par un avis d'une grande portée scientifique : « Le sentiment profond des lois qui régissent

les divers genres de phénomènes peut seul inspirer une véritable résignation, c'est-à-dire une disposition à supporter avec constance et sans espoir de compensation des maux inévitables (1). » En vérité, sans cette résignation, il n'y a pas de sociologie; cependant Comte lui-même, qui l'a prêchée, n'est pas parvenu à s'élever jusqu'à elle et n'a pas su *renoncer* à ses projets de régénération de la société : c'est là, nous le verrons, une grave erreur de sa philosophie.

Que n'est-il resté fidèle au sage précepte qu'il a formulé : « S'il est des maux politiques que la science ne saurait atteindre, et je ne crois pas qu'on puisse en douter, elle pourra du moins mettre toujours en évidence leur incurabilité, de manière à calmer les douleurs qu'ils produisent et à montrer *les lois naturelles* qui les rendent insurmontables » ? Il s'est mis en contradiction avec ce principe lorsqu'il a prétendu seconder *par sa doctrine* « le progrès politique » et lorsqu'il nous a promis qu'elle pourrait nous offrir « de puissantes ressources pour l'amélioration de la condition des classes inférieures ». Là il s'est trop avancé, et la faute en est à son maître Saint-Simon. Malheureusement, ses efforts pour tenir sa promesse devaient l'éloigner de la voie prescrite à la science objective et le fourvoyer dans la politique subjective.

Comte a signalé avec beaucoup de clarté et de netteté l'opposition qui existe entre la tâche de la sociologie et celle des anciennes doctrines de philosophie historique : « La science sociale ne pouvait pas exister, tant qu'on ignorait *en quoi* consiste le fait même du développement dont cette science doit *étudier les lois...* »! Mais lui non plus n'était pas à même de trouver ce « en quoi consiste le fait du développement », car l'idée qu'il se faisait de l'humanité était erronée au point de vue de l'histoire naturelle. La cause de cette erreur n'était autre que l'« admirable aphorisme » de Pascal : « Toute la succession des hommes pendant la longue suite des siècles doit être considérée *comme un seul homme*

(1) *La philosophie positive* par AUGUSTE COMTE. *Résumé par* JULES RIG. Paris, 1882, t. II, p. 2, 45 et 46.

qui subsiste toujours... ». Cette métaphore a été funeste à la science ; elle a été pour Comte comme un maléfice qui a troublé la netteté ordinaire de son regard. Illusionné par cette image, Comte, dans la phrase suivante, préjuge, d'une façon absolument injustifiable, le résultat de la sociologie : « Cette science réalise la formule de Pascal et représente l'espèce humaine comme constituant une immense unité dont les divers organes concourent à *l'évolution* générale » (1) ! Nous le verrons plus tard : cette conception *simpliste* et fausse de l'humanité a causé de très nombreuses erreurs en dehors même de celle dont Comte a été victime.

Bornons-nous ici à une constatation : Comte, vu l'étroitesse de l'horizon de ses contemporains en ce qui concerne l'histoire et la géographie, vu aussi son manque de connaissances personnelles dans ce domaine, n'avait devant les yeux que le développement historique de la fraction la plus petite de l'humanité, les peuples germano-romains de l'Europe, et par conséquent force lui était de se restreindre à cette petite partie de l'Europe lorsqu'il cherchait à étudier *les lois du développement* de l'humanité. Ces quelques nations étaient pour lui l'humanité ; souvent même son pays, la France, fut appelé seul à témoigner ; « la grande Révolution », dont les effets pourtant ne se sont étendus qu'à ces quelques nations européennes, était pour lui un bouleversement de l'humanité tout entière, bien que la plus grande partie de celle-ci ne se soit pas ressentie de cet événement, localisé dans une partie de l'Europe.

Tout cela n'a pas empêché Comte de partir des transformations qui se sont opérées, au cours de ces derniers siècles, parmi les peuples germano-romains, pour en déduire, après les avoir observées subjectivement et non sans parti pris, « les lois du développement de l'humanité ». Les aperçus de politique historique obtenus au moyen de ces abstractions ne pouvaient avoir qu'une exactitude fort relative, quelque ingénieux qu'ils fussent. Comte ne pouvait réussir à édifier sa sociologie : c'est que les matériaux lui fai-

(1) Comte, Rig, t. II, p. 47, 54, 55, 91.

saient absolument défaut et que l'horizon ethnographico-historique de son époque était par trop borné.

Si la sociologie de Comte a fait époque, elle le doit uniquement aux principes géniaux que ce philosophe a établis pour cette science, principes sur lesquels les écoles les plus diverses de l'époque de Comte ou de nos jours ont appuyé leurs tentatives.

## IV.

## Quételet.

Un statisticien ayant l'esprit mathématique comme *Quételet* ne pouvait résister à la tentation de contrôler au moyen de chiffres ou de calculs ces lois du développement de l'humanité. Comte, du reste, semblait provoquer directement ces vérifications, témoin ce passage que nous empruntons au *Résumé* donné par Rig (t. II, p. 116) : « On ne saurait méconnaître, en poussant jusqu'au bout les conséquences d'un tel principe, la *nécessité* de faire reposer l'éducation préalable des sociologistes (1) sur la philosophie mathéma-

(1) Le traducteur profite de l'occasion pour faire remarquer que le mot employé à l'origine de la *sociologie*, par ses adeptes ou ses fondateurs, pour désigner la personne qui s'adonne à la sociologie, est *sociologiste* et non *sociologue*. Sociologue ! quel mot barbare ! L'homme qui cultive la *physiologie* est-il un *physiologue* ou un *physiologiste*? Celui qui cultive la théologie est-il un *théologue* ou un *théologien*? Est-il permis d'employer la même terminaison pour le *décalogue*, le *monologue*, le *catalogue*, qui sont des choses, et pour les personnes qui s'occupent d'une spécialité? Celui qui s'occuperait de *catalogues* serait-il un *cataloguelogue* ou un *cataloguiste*? Celui qui compose ou qui récite des *monologues* est-il un *monologuelogue* ou un *monologuiste*? Y a-t-il au moins quelque analogie entre un *monologue*, un *décalogue*, un *catalogue*, d'une part, et un *sociologiste* d'autre part? S'il y en avait une, un *sociologue* serait un discours sur la *sociologie*, à moins que ce ne fût, par hasard, un *catalogue* de sociétés. — J'entends la réponse. On appelle à la rescousse les *géologues* avec la *géologie* et les *archéologues* avec l'*archéologie*. Deux mots mal formés en légitiment-ils un troisième? Et les *idéologues*! s'écrie-t-on triomphalement. Comme si le créateur de ce vocable avait eu le temps d'étudier le grec! Les *sociologues* ne se tiennent pas encore pour battus. Ils ont pour eux les *astrologues*. Mais, si les *astrologues* se sont laissés choir dans le puits du barbarisme, est-ce une raison pour les imiter? Quant aux *philologues*, ils sont impardonnables, d'autant plus qu'ils sont des *logophiles* et que leur science est la *logophilie* et non la *philologie*: c'était à eux de donner l'exemple. Qu'on ne vienne pas objecter *analogue* et *homologue*. Ces mots, signifiant *selon rapport* et *de rapport semblable*, sont bien formés et leur terminaison est d'accord avec leur étymologie.

Pour conclure, il est temps encore de se débarrasser de *sociologue* et de e chasser comme il le mérite. A quoi bon avoir des terminaisons exprimant

tique. C'est là seulement qu'ils pourront acquérir le sentiment de l'évidence scientifique, contracter l'habitude d'une argumentation rationnelle et apprendre à satisfaire aux conditions logiques de toute spéculation positive en étudiant la *positivité* à sa source. » L'initiateur toutefois n'a pas manqué, après cela, de mettre en garde contre l'abus du nombre et de la loi mathématique dans « les spéculations compliquées de la sociologie ».

Ce que Quételet avait en vue, c'était bien et avant tout la sociologie, puisque le titre de son livre (de 1848) est : « *Du système social et des lois qui le régissent* ». Ce qui l'indique encore, c'est que son ouvrage « *Sur l'homme* » (1835), porte le sous-titre de « *physique sociale* » et que, dans ce livre, Quételet fait une déclaration catégorique : « C'est le corps social que nous avons en vue d'étudier. »

La tâche que s'imposait Quételet se rattache évidemment à la sociologie de Comte. Quételet voulait découvrir, au moyen de la « loi du grand nombre » connue en statistique, les lois du développement social. Prétention erronée. Pourquoi? Nous le verrons plus tard. Tout ce que Quételet a fait dans ses ouvrages de statistique, cela a été de fournir des matériaux et du travail pour la théorie de l' « homme » et de la non-liberté de la volonté humaine. Croyant que le concept d'humanité venait se fondre tout entier dans le concept de société dont il ne reconnaissait pas l'obscurité et la nébulosité, il ne pouvait contribuer aux progrès de la sociologie.

Ses recherches, du reste, ont pour points de départ maintes erreurs de la science sociale de son époque. Quételet croit, par exemple, que l'association humaine la plus simple et la plus naturelle que l'on rencontre *à toutes les époques et chez tous les peuples* est la famille (1). Quételet ne sait pas que la famille, dans le sens

des idées précises, pour ne pas s'en servir? En tout cas, il ne faut pas confondre *discours* et *discoureur*, — pas plus que *fable* et *fabuliste*, *apologue* et *apologuiste*. — L'emploi ou plutôt le réemploi du mot *sociologiste* a du reste pour lui l'autorité de M. André Liesse : dans le *Nouveau Dictionnaire d'Économie politique*, tout le long de l'article *Sociologie*, cet auteur si consciencieux et si exact s'est servi exclusivement de ce vocable, le seul rationnel.

(1) Comte pensait de même : « La famille présente le germe des dispo-

où il emploie ce mot, c'est à dire dans le sens actuel, est une forme sociale très tardive, laquelle ne s'est constituée que *grâce à l'État, grâce à l'ordre de choses établi par lui.*

L'idée qu'il se fait d'une nation n'est pas moins naïve, ni moins primitive. Une nation, pour lui, est un corps composé d'éléments homogènes qui accomplissent d'accord leurs fonctions et qui sont animés d'un même principe vital.

Or c'est précisément le contraire qui est la vérité, car toute nation se compose d'éléments hétérogènes, qui se complètent dans leurs fonctions et cela *par la contrainte.* Mais cette manière de voir ne cadre pas avec sa théorie, d'après laquelle les liens sociaux se forment par la prépondérance des forces d'attraction qui poussent les individus à se réunir les uns aux autres. Il est du reste assez sincère pour reconnaître qu'une nation ne se forme *pas toujours* au moyen d'éléments homogènes et qu'assez souvent elle n'est, au contraire, que le résultat d'une invasion et du mélange des vainqueurs avec les vaincus. Néanmoins, ce n'est là pour lui qu'un cas exceptionnel, lequel ne peut être le point de départ de sa théorie. On n'a donc pas lieu de s'étonner de ce que Quételet ne puisse arriver à *élucider* les lois du développement social. Les phénomènes naturels de la vie des peuples, par exemple l'éternel antagonisme des nations, sont pour lui des abus contraires à la nature, et il l'exprime, dans son ouvrage sur le *système social*, par une phrase déclamatoire que l'on dirait empruntée à Élihu Buritt :

« Il faut le dire à la gloire de l'humanité, le dix-neuvième siècle tend à entrer dans une voie nouvelle ; il a compris qu'il doit exister aussi des lois et des tribunaux pour les peuples, et que les crimes de nation à nation, pour être exécutés sur une échelle plus grande, ne sont pas moins haïssables que les crimes d'invidu à individu (1). »

Voilà, sans doute, de très beaux épanchements, mais Quételet, en se livrant à ces effusions, trahit la pauvreté de ses *connaissances sociologiques.* Depuis qu'il les a produites,

sitions de l'organisme social ; elle constitue un intermédiaire entre l'individu et l'espèce. » (COMTE, RIG, t. II, p. 126).

(1) *Du système social et des lois qui le régissent.* Paris, 1848, p. 221.

*le* XIXᵉ *siècle* a eu, *rien qu'en Europe*, la guerre de Crimée, la guerre d'Italie, la guerre des Autrichiens alliés aux Prussiens contre les Danois, la guerre entre les Prussiens et les Autrichiens, la guerre entre les Français et les Allemands, la guerre entre les Russes et les Turcs. Or, chose singulière! ce qui n'est que « crimes » pour Quételet est inscrit en lettres d'or dans les annales des nations victorieuses, enflamme d'enthousiasme les générations les unes après les autres. Eh bien! franchement, si le XIXᵉ siècle suit *une voie nouvelle*, ce n'est point sans se livrer parfois à de notables écarts. Mais, après tout, n'était-ce pas plutôt à la sociologie à prendre une nouvelle voie avant ces événements?

## V.

## Herbert Spencer.

*Herbert Spencer*, dans un passage auquel on ne saurait accorder trop d'attention, indique la nouvelle orientation à prendre :

« On ne peut séparer complètement le Penser et le Sentir. Toute émotion a un substratum d'idées plus ou moins nettes, et chaque groupe de pensées est plus ou moins imprégné d'émotions. La mesure selon laquelle s'opère la fusion est, à la vérité, extraordinairement variable. Nous avons des sentiments qui sont tout à fait vagues, faute de délimitation intellectuelle, et des sentiments qui se concrètent sous l'influence des idées connexes avec eux. Tantôt nos pensées sont faussées par la passion qui les traverse, tantôt il est difficile d'y découvrir même une trace d'inclinaison ou de répulsion. En outre, il est évident que, dans chaque cas particulier, le rapport entre les composantes de l'état mental peut être différent. Pour des pensées qui restent les mêmes, l'émotion connexe peut devenir ou plus forte ou plus faible, et tout le monde sait que l'*exactitude d'un jugement* à porter *dépend*, sinon de l'absence absolue de toute émotion, du moins d'une pondération ne permettant, dans aucun sens, des oscillations exagérées. — Ceci est vrai tout spécialement pour les questions relatives à la vie humaine. Il y a deux façons différentes d'envisager les actions individuelles ou les actions sociales des hommes. Nous pouvons les regarder comme des phénomènes que nous avons à isoler de leurs groupes et pour lesquels nous avons en outre à préciser le rapport de causalité qui les unit entre eux ; nous pouvons, d'autre part, ne voir en elles que des causes de joie ou de

douleur et exprimer, en ce qui les concerne, notre approbation ou notre désapprobation. Si, pour les problèmes de l'action, nous nous plaçons au point de vue *intellectuel*, le fait d'agir nous apparaît toujours comme le résultat de la coopération de forces déterminées; si, pour le même objet, nous nous plaçons au point de vue *moral* et si nous disons que dans tel cas les conséquences de l'action sont bonnes, dans tel autre mauvaises, notre conscience sera remplie tantôt d'admiration, tantôt d'indignation. — *Nos conclusions, évidemment, doivent être tout différentes*, selon que nous envisageons les actes des hommes de la même manière que ceux d'autres créatures, *pour les comprendre* et sans en être émus, ou selon que nous les apprécions comme émanant de *créatures semblables à nous-mêmes*, à la vie desquelles notre propre vie se rattache intimement et dont la conduite excite en nous, de façon soit directe, soit indirecte, des sentiments d'amour et de haine... Ici je ferai observer tout particulièrement qu'en poursuivant nos recherches sociologiques, notamment sur les institutions d'État, nous devons, de toute nécessité, *éviter de tenir compte de toutes les émotions* que les faits à expliquer pourraient provoquer en nous. Notre tâche doit consister exclusivement à expliquer ces faits eux-mêmes. Il nous faut refouler la mauvaise humeur, le dégoût, l'indignation que maints groupes de faits provoqueraient en nous si nous ne nous maîtrisions (1). »

C'est ainsi que Spencer nous crie: « Pas d'émotion! » C'est ainsi qu'à la porte de la sociologie il trace une sorte de formule condensée renfermant à la fois un conseil pratique et la condition *sine quâ non* de toute science aspirant au nom de sociologie, une sorte de : *Lasciate ogni sentimento, voi ch'entrate!* En même temps il écarte prudemment, dès le début, toutes les objections « morales ».

Sur ce principe méthodologique primordial, ou plutôt sur ce principe qu'il faut placer avant toute méthodologie, Spencer heureusement se trouve en parfait accord avec Comte: « cultiver la science sociale à la manière des sciences

(1) Herbert Spencer, *Sociology*.

positives ». Quant à être d'accord avec lui sur le reste, notamment sur l'analogie, prétendue nécessaire, et sur l'identité d'essence entre la sociologie et la biologie, cela aurait pu être bien dangereux pour Spencer.

C'était là pour Comte un principe fondamental de la sociologie ; il s'était exprimé formellement là-dessus : « La nécessité de fonder sur l'ensemble de la biologie le point de départ de la sociologie est évidente. » (COMTE, RIG, t. I, p. 462.) « La subordination de la science sociale à la biologie est tellement incontestable que personne n'ose plus en méconnaître le principe. » (*Ibid.*, t. II, p. 109.)

« La biologie doit fournir le point de départ des spéculations sociales, d'après l'analyse de la sociabilité humaine et des diverses conditions organiques qui en déterminent le caractère. En outre, les termes les plus élémentaires de la série sociale ne pouvant comporter presque aucune exploration directe, on doit les *construire* en appliquant la théorie de la nature humaine à l'ensemble des circonstances correspondantes. Quand le développement social devient trop prononcé pour qu'une pareille déduction continue à rester possible, il faut recourir à la théorie *biologique de l'homme*, à laquelle *l'évolution de l'humanité* doit toujours rester conforme. »

Voilà jusqu'à quel point Comte était égaré dans l'assimilation biologico-sociologique ! Assimilation funeste, car c'est d'elle que dérive (cela est vraisemblable, du moins) toute cette « théorie organique de l'État » qui a eu tant de protagonistes en Allemagne, depuis Rohmer et Bluntschli jusqu'à Schäffle avec sa « Structure et vie du corps social ».

Il est vrai que *Spencer* lui-même *paraît* marcher sur les traces de Comte. Partant de ce « principe » que « les propriétés des unités », qui sont le sujet de la biologie, « déterminent les propriétés de l'agrégat », Spencer conclut qu' « il doit y avoir une science sociale exposant *le rapport entre les unes et les autres*, avec autant de précision que le permet la nature des phénomènes en jeu ». Après avoir émis cette hypothèse, il arrive à penser que la science sociale « a partout pour objet la *croissance*, le *développement*, la *struc-*

*ture* et les *fonctions* de *l'agrégat social*, ces divers phénomènes étant provoqués par les actions réciproques des *individus* ». Par là il se place de prime abord à un point de vue individualiste, ce qui l'entraîne à s'efforcer de comprendre les phénomènes *sociaux* en partant de l'*individu* et de sa nature. Or il faut partir de la biologie pour comprendre l'individu ; la sociologie ne serait donc qu'une biologie d'ordre supérieur. Nous montrerons plus loin, au cours de notre exposition, que ce point de vue biologico-individualiste est inadmissible en sociologie. Ici nous nous bornerons à mentionner brièvement qu'en sociologie ce sont les communautés sociales... qui forment les unités, les éléments, et qu'en partant des *propriétés des éléments des divers groupes*, c'est à dire en partant des propriétés *des individus*, on ne se met pas à même de conclure aux rapports entre *les groupes*. On ne peut pas édifier la sociologie sur les rapports entre les *individus*, et de la nature des individus on n'arrivera jamais à la nature des groupes. Telle est la raison pour laquelle les assimilations biologiques n'ont aucune valeur pour la sociologie. Elles ne fournissent que des comparaisons et des images ; quant à des connaissances par induction, jamais.

Spencer n'a pas exprimé cette pensée ; il semble néanmoins l'avoir confusément entrevue. En principe et en théorie, il paraît admettre cette analogie comme chose *essentielle* ; cependant un heureux instinct scientifique le sauve de ces exagérations et de ces erreurs qui en sont ailleurs les conséquences. Il ne lui sacrifie qu'extérieurement et pour des détails indifférents ; s'il y fait *allusion*, c'est qu'il y trouve matière à *comparaisons*. Sa froide intelligence l'arrête quand il faut, si bien que le noyau de sa sociologie ne se trouve pas entamé. Ainsi, lorsqu'il traite de la façon pacifique dont s'établissent les différences d'autorité dans une horde primitive :

« Imaginons d'abord une horde qui soit absolument dépourvue d'organisation et qui renferme les deux sexes avec toute la série des âges. Demandons-nous ce qui se passera lorsqu'il faudra prendre une décision quelconque, relative à

l'émigration ou au moyen de se défendre contre les ennemis. Les individus assemblés se répartiront plus ou moins nettement en deux divisions. Les plus âgés, les plus forts, ainsi que ceux dont la prudence et le courage se sont déjà affirmés à l'épreuve, formeront un petit groupe qui conduira la discussion, tandis que généralement la grande masse, composée des jeunes, des faibles et du vulgaire, se bornera à écouter et tout au plus exprimera de temps en temps son adhésion ou son opposition. Que se passera-t-il encore? Nous avons bien le droit de le supposer aussi. C'est que, dans le petit groupe des orateurs, il se trouvera presque certainement un homme qui aura plus d'influence que les autres. Que ce soit quelque vieux chasseur, quelque guerrier éminent ou quelque personne habile dans l'art de guérir, n'importe : son opinion pèsera plus que du poids d'une unité sur la décision qui est encore en suspens et que tout le monde aura à exécuter. Bref, toute la société se divisera en trois parties, ou, pour me servir d'une *comparaison biologique*, il se formera, par différenciation, dans la masse générale, un *noyau* et une *nucelle.* »

Ce passage est typique en ce qui concerne la réserve et la prudence de Spencer en fait d'assimilations biologiques. La part que le philosophe anglais concède aux connaissances et aux lois biologiques dans l'exploration des lois sociologiques est, comme nous le voyons, extrêmement faible. C'est à peine s'il permet aux premières de servir d'*exemple éloigné*, de projeter des lueurs de *comparaison* dans la sphère de la sociologie. Sans doute, les phénomènes et les processus sociaux lui rappellent toujours des phénomènes et des processus *analogues* ; mais il se garde bien d'identifier ces deux espèces différentes : il ne fait rien de plus que de les relier par un « pareillement » de transition : « Similarly *it happens...* ». Et cette calme objectivité constitue la grande supériorité de Spencer sur d'autres sociologistes, tels que Schäffle et Lilienfeld, qui ont pris au sérieux ces analogies et qui, dans la poursuite de ces brillants feux-follets, se sont laissé entraîner aux abîmes.

Même dans les chapitres dont les titres rappellent les

analogies de Schäffle, comme par exemple dans le chapitre « Une société est un organisme » (1), Spencer ne confond pas un seul instant la nature et l'essence d'un phénomène social, d'une part, d'un phénomène organique, d'autre part. Ce qu'il donne pour commun à ces deux espèces de phénomènes, ce sont des caractères si généraux qu'on peut très bien les admettre sans nuire *à la clarté des idées.* Ainsi, par exemple, il trouve que les sociétés *croissent* comme des organismes vivants. En vérité, la seule chose qui permette une comparaison, c'est que la langue a une expression commune (croissance, *growth*) pour les deux idées différentes... de croissance d'un organisme et de *grandissement* d'une société. Si nos langues avaient des expressions consacrées pour les deux idées différentes, on ne serait pas induit en de pareilles comparaisons, on ne serait pas tenté de voir des analogies où il n'y en a pas, on ne serait pas amené à confondre ces idées qui ne se ressemblent pas. — De même il n'y a qu'une inexactitude et une insuffisance de langage... qui permettent de trouver une analogie entre un organisme et une société dans ce fait que l'un et l'autre, en augmentant d'étendue, augmentent aussi sous le rapport de la *structure.* Ici la défectuosité de la langue consiste en ce que le mot « structure » peut être détourné de son sens primitif et employé métaphoriquement pour désigner tout état auquel, dans le cours de leur développement, parviennent les classes sociales, les autorités, etc. Sans cette particularité linguistique, on ne trouverait là rien de commun. — Il en est de même pour le troisième terme de comparaison que Spencer établit entre organisme et société. De part et d'autre, dit-il, « une différenciation progressive de structure s'accompagne d'une différenciation progressive des fonctions (2) ». Dans cette dernière comparaison la pensée n'est pas moins claire que dans les deux autres, — dès que l'on fait entrer dans la généralité de l'expression la distinction commandée par la nature différente de chacun des deux phénomènes rapprochés par l'auteur. On voit donc que, chez Spencer,

(1) *Principles of Sociology*, t. I, p. 467. *A society is an organism.*
(2) *Principles of Sociology*, t. I, p. 468.

comme je l'ai dit plus haut, les comparaisons occasionnelles avec des phénomènes et des processus biologiques ne nuisent aucunement à la *netteté de la conception des phénomènes et processus sociaux*.

Elles n'empêchent pas sa méthode d'être mieux qu'une vaine phraséologie; elles ne l'empêchent pas d'être positive et inductive, comme il convient à une science d'observation. Schäffle et Lilienfeld, au contraire, n'ont, comme nous le verrons, qu'une *fausse* méthode scientifique, jouet d'apparentes analogies; ils n'ont qu'une fausse méthode inductive, puisqu'en réalité ils ne font pas autre chose que de chercher à déduire les lois sociologiques... de lois biologiques posées *a priori*. Tandis que Spencer applique *réellement* sa méthode dans le domaine de la sociologie elle-même, — eux, ils faussent l'objet de la sociologie, ils substituent à l'objet réel un objet fictif, l'organisme, emprunté à un autre domaine scientifique (1).

Ce n'est point dans des analogies que Spencer va puiser; ce n'est pas dans des idées tirées *a priori* de la biologie qu'il va chercher des lois sociologiques tout faites. Il s'attaque aux phénomènes sociaux directement, *sans parti pris* d'aucune sorte; il considère avec calme, sans préjugés; il ne formule en propositions définitives, il ne condense en lois générales que les connaissances acquises grâce à ces sévères observations. En progressant dans cette voie et en suivant cette méthode, il aurait certainement augmenté de beaucoup l'ensemble de ses résultats s'il n'avait, comme ses devanciers, conservé cette conception unitaire de l'humanité qui avait déjà vicié toutes les études antérieures de philosophie historique et de sociologie. Comme eux, il a été impuissant à se dégager de cette vieille « fable convenue », bien que la logique des faits et le calme examen des faits le

(1) Spencer, dans les chapitres *Social structures*, *Social functions*, *Systems of organs*, etc., du tome I de sa Sociologie, commence toujours par les phénomènes et processus de la vie animale; il ne décrit qu'ensuite les phénomènes et processus sociaux; il évite tout mélange, toute confusion, toute obscurité. Passez, à la lecture, les comparaisons biologiques : le reste n'en sera que plus clair. Chez Schäffle et Lilienfeld, c'est l'identification; d'où impossibilité de faire ce départ et obscurité dans l'exposition sociologique.

*forcent* à expliquer le *commencement* de tout développement social par des réactions réciproques d'éléments ethniques hétérogènes. C'est ainsi qu'il attribue la « *première* connexion intime » qui ait eu lieu dans la « *petite horde d'hommes primitifs* » à une « résistance combinée contre des ennemis extérieurs (1) » et que, dans un autre passage, il représente de la manière suivante les véritables « *débuts de l'organisation politique » : « Aussi longtemps qu'il n'existe que de petites communautés d'hommes...* errantes, dépourvues de toute organisation, les conflits de ces communautés entre elles ne peuvent guère provoquer de modifications de stucture. Mais, dès qu'il y a d'une part direction certaine et surtout dès qu'il y a d'autre part assujettissement permanent, ce à quoi tendaient ces conflits, dès lors existent des rudiments d'organisation politique (2). »

Du reste, on peut très fréquemment observer que, pour les phénomènes sociaux résultant soit de coopération, soit de réaction entre groupes sociaux, Spencer a toujours des exemples frappants et des preuves empruntées aux faits de l'ethnographie, tandis que, pour les phénomènes qu'il prétend expliquer par la réaction d'individus d'un groupe, il n'a jamais de faits à citer : il se contente de raisonnements logiques généraux et de comparaisons empruntées à la biologie. Peut être, s'il avait lui-même remarqué cette circonstance, aurait-il reconnu la *nécessité de rejeter tous essais d'explication au moyen des individus*, aurait-il pris pour point de départ, comme un fait initial ( que la sociologie n'a pas à expliquer), la pluralité des hordes primitives (3).

C'est faute d'avoir remarqué cela qu'il laisse percer d'un bout à l'autre de ses recherches sociologiques cette contradiction : admettre facilement que l'humanité dérive d'une commune et unique origine et recourir néanmoins à la « pluralité des hordes primitives » toutes les fois qu'il veut

(1) *Principles of Sociology*, § 250.
(2) *Ibid.*, § 11.
(3) Sans poser cette pluralité des hordes primitives, comme *le premier fait naturel de la sociologie*, Spencer constate cependant le fait que « l'évolution sociale commence par de petits agrégats simples » : « *We have seen that social evolution begins with small simple aggregates.* » (*Sociology*, t I, p. 570.)

expliquer à fond, en se basant sur des faits, les phénomènes sociaux. Nous avons démontré, dans notre *Lutte des races*, que l'hypothèse de cette pluralité *primitive* de hordes humaines est la seule base rationnelle sur laquelle la sociologie puisse s'appuyer pour expliquer d'une façon satisfaisante tous les phénomènes sociaux. Nous avons, du reste, démontré, dans le même ouvrage, que cette hypothèse n'est pas contradictoire avec les théories de Darwin (1). Rien ne s'oppose donc à ce que nous partions de cette théorie; en agissant ainsi, nous serons sûr de marcher droit devant nous, au lieu d'être embarrassé et hésitant, — comme Spencer l'est resté entre une conception de l'humanité qui au fond est unitaire... et des essais d'explication des phénomènes sociaux par pluralité de hordes primitives, ces essais étant très souvent les seuls qui lui permissent de fournir une explication. Si Spencer avait adopté ce point de départ et ne l'avait jamais perdu de vue, il lui aurait été encore plus facile d'appliquer aux *développements* des phénomènes sociaux sa formule générale d'évolution que nous étudierons plus loin, car sa loi d'évolution, qu'il regarde comme universelle, s'applique moins à une humanité qui se développe unitairement, l'absence de cette supposition d'*unitarité* du substratum se faisant sentir à chaque pas.

Heureusement que la valeur de Spencer ne réside pas dans les formules qu'il donne aux faits, mais dans la rigueur des observations et dans la coordination des faits observés. Spencer dispose de matériaux comme personne, sauf Bastian, n'en a eu à sa disposition. Il est assez positiviste pour contrôler objectivement, avec sang-froid, avec impartialité, avec un véritable esprit scientifique, ces matériaux accumulés et pour, tout en esquissant des analogies biologiques, tout en composant de vagues formules d'évolution, tirer des conclusions qui soient indépendantes de ses préjugés métaphysiques. C'est là ce qui constitue le rôle de Spencer; c'est par là que le philosophe anglais est devenu le véritable fonda-

(1) Bastian confirme notre opinion en déclarant que nos développements à ce sujet sont superflus, le polygénétisme étant dans la nature des choses. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1884.)

teur de la sociologie ; c'est par là qu'il en restera longtemps encore le soutien le plus puissant.

Toutefois, à côté de lui, le dépassant peut-être par la science et par la froide raison, bien que *ne l'atteignant pas* en ce qui concerne le pouvoir de donner une forme artistique aux résultats scientifiques obtenus, — il y a *Bastian*. Mais, avant de passer à cet homme phénoménal parmi les savants et les investigateurs de notre époque, nous allons mentionner quelques tentatives et errements de la sociologie en Allemagne et en France.

## VI.

### Holbach.

Toutes *ces tentatives s'appuient sur* une même pensée : *le monisme;* elles se résument toutes en des efforts pour trouver une loi générale des processus qui se déroulent dans l'ensemble de la *nature,* — les processus sociaux étant compris avec les autres. Ici encore nous pouvons formuler un jugement sommaire : l'erreur *commune* à toutes, c'est qu'elles n'ont point distingué entre les lois générales et les lois sociales (Voir plus loin, chapitre II, § 5) et qu'elles ont cherché à expliquer les *processus sociaux* au moyen d'une loi générale, ce qui est impossible.

Les premières en date nous ramènent à l'ancienne opposition entre les spiritualistes et les matérialistes. Les uns voulaient tout expliquer par l'action de l'esprit, les autres par l'action de la matière. La première grandiose tentative d'explication matérialiste de tous les processus de la nature et de la vie humaine (y compris la vie sociale) au moyen d'une loi naturelle générale, unique, est celle de *Mirabaud* (*Holbach*); elle nous a donné le *Système de la Nature.* Holbach s'était demandé pourquoi l'univers, le soleil et les planètes seraient seuls à pouvoir s'expliquer par l'attraction et la répulsion, pourquoi la vie des animaux et des hommes échapperait à cette explication. Cela valait un essai. Avec de l'esprit et de l'intelligence on peut rendre tout... plausible. Or l'auteur du *Système de la Nature* était bien partagé. On n'a donc pas lieu d'être surpris de ce qu'il ait démontré minutieusement qu'il ne suffit pas à ces deux forces de maintenir les corps célestes dans leur orbite, de dominer et de régler toute vie sur notre terre, mais qu'elles interviennent

encore pour déterminer *toutes les relations entre les hommes*, pour aider à constituer toutes *les communautés* sociales. Il faut lire soi-même, dans ce livre ingénieux, toutes les vertus ainsi que les faits et gestes de l'attraction et de la répulsion. C'est par l'attraction réciproque des molécules, formant des corps, et par la répulsion, en désagrégeant d'autres, que se forment peu à peu, non seulement les minéraux et les métaux, mais encore les plantes, les animaux et les hommes.

« Enfin, pour ne jamais séparer les lois de la physique de celles de la morale, c'est ainsi que les hommes, attirés par leurs besoins les uns vers les autres, forment des unions que l'on nomme mariages, familles, sociétés, amitiés, liaisons... »

Holbach développe ensuite *cette première idée sociologique :* « Dans tous les phénomènes que l'homme nous présente depuis sa naissance jusqu'à sa fin, nous ne voyons qu'une suite de causes et d'effets nécessaires et conformes aux lois communes à tous les êtres de la nature. Toutes ses façon d'agir, ses sensations, ses idées, ses passions, ses volontés, ses actions sont des suites nécessaires de ses propriétés et de celles qui se trouvent dans les êtres qui le remuent. Tout ce qu'il fait et tout ce qui se passe en lui, sont des effets de la *force d'inertie*, *de la gravitation sur soi*, *de la vertu attractive et répulsive*, de la tendance à se conserver, en un mot de l'énergie qui lui est commune avec tous les êtres que nous voyons ; elle ne fait que se montrer dans l'homme d'une façon particulière, qui est due à sa nature particulière, par laquelle il est distingué des êtres d'un système ou d'un ordre différent. »

## VII.

### Schæffle.

Cette pensée de Holbach, d'expliquer tous les phénomènes de la nature et de la vie de l'homme par la loi de l'attraction et de la répulsion a reparu depuis, à plusieurs reprises. Nous la trouverons chez *Schäffle*.

Comte, comme nous l'avons vu, ne croyait pas devoir aller chercher si loin la loi applicable à la sociologie : il pensait pouvoir la prendre dans le domaine de la biologie. Spencer a accepté cette idée en théorie. En Allemagne, pendant des dizaines d'années, toute une école de droit politique avait déjà tiré parti de cette pensée de Comte, lorsque enfin Schäffle entreprit de réaliser en grand, dans un système de sociologie, la pensée de Holbach et la pensée de Comte. Personne ne contestera qu'il y ait beaucoup d'intelligence et d'érudition dans l'ouvrage de Schäffle ; mais la pensée fondamentale de l'ouvrage, l'analogie entre l'État et un organisme animal, affirmée par l'auteur, est vraiment malheureuse, et il faut regretter que de tels trésors d'expérience, de finesse et de science aient été dépensés à l'exécution d'une pensée aussi extravagante. Il n'est pas possible ici d'entrer dans les détails du vaste ouvrage de Schäffle, mais nous pouvons en faire connaître l'idée fondamentale en reproduisant textuellement un passage :

« A plusieurs reprises la pensée nous est venue, qu'à l'instar de la nature dans son ensemble, les divers corps organiques et inorganiques qu'elle renferme se présentent comme de grandes sociétés, comme des systèmes de parties, les uns très simples, les autres plus complexes. *Ces empires d'atomes*, d'après ce qui précède, seraient mis en branle

par *des attractions* et *des répulsions* entre leurs éléments et le monde extérieur. Cela étant, peut-il paraître déraisonnable d'admettre que l'empire de l'expérience, *le plus universel* et *le plus intellectualisé* de tous, que *l'empire des personnes* ou *le corps social* ne puisse accomplir son existence que par double manifestation de force dans chacun de *ses* éléments personnels? L'une représenterait les parties de l'ensemble qui s'affirment comme tendant à l'ensemble, l'autre ses parties qui s'affirment comme indépendantes. A la vérité nous n'aurions pas le droit de nous représenter comme simples, et comme non intellectuels, *les deux penchants principaux* des unités du corps social qui elles-mêmes ne sont ni simples ni inintellectuelles. Quant à la vie d'ensemble de ce dernier, nous ne pourrons néanmoins l'expliquer que comme un produit d'actions attractives et répulsives réciproques, très variées, de tous les éléments sociaux actifs, de tous les sujets sociaux de volonté, de toutes les personnes et de tous les groupes de personnes constitués. Oui, nous serons forcés de l'expliquer ainsi, car nous voyons le mouvement éthique d'ensemble, non pas tomber de l'extérieur dans le corps social, mais nous le voyons issoir de la désagrégation par individus et par groupes ou des forces éthiques entre ses membres (1). »

Ce langage n'est point la clarté même ; mais son obscurité n'est point celle qui est propre au langage de la métaphysique de Kant et sur le fond de laquelle reposent des idées claires ; non, elle consiste dans la nébulosité des images et dans l'inexactitude des comparaisons. Schäffle analyse le « corps social », mais il ne nous dit pas si, par cette expression mystique, il entend toute l'humanité ou seulement un État, un peuple ; il ne nous donne là-dessus aucun renseignement. Son « corps social » est une notion aussi obscure et indécise que la « société » de Quételet. Quételet et Schäffle prétendent élucider ces brouillards : Quételet, en ayant recours au « grand nombre », Schäffle en nous montrant des cellules sociales, des tissus, des os, des nerfs, etc.,

(1) Schaeffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, etc. (*Structure et vie du corps social*), t. I, p. 585.

tous sociaux. Ce dernier moyen est incontestablement le pire.

Les larges *coupures* que Schäffle détache, à notre intention, de l'anatomie, de la physiologie et même de la psychologie... nous fournissent des morceaux instructifs, cela est vrai; mais en quoi toutes ces choses, aussi exactes que l'on voudra, *se rattachent-elles* aux phénomènes sociaux et au développement social? Ah! pour trouver le lien, il faut être doué d'une vive imagination! A examiner avec le simple bon sens ces éternelles et boiteuses comparaisons, on est pris de mauvaise humeur, puis on se détourne, car il est vraiment fatigant de discerner, dans cette mosaïque de métaphores, d'analogies et de comparaisons, le fragment de vérité qu'elle ne laisse pas de contenir et qui est tiré de la vie nettement observée, de l'expérience.

## VIII.

## Lilienfeld.

A prendre en bloc les travaux de *Lilienfeld*, il nous est impossible de les apprécier autrement que ceux de Schäffle. Même érudition, autant d'ingéniosité et de force de conception, même ardeur et même persévérance dans l'exécution d'un plan qui, en résumé, est radicalement mauvais, — dans la défense d'une cause perdue d'avance.

Comme pour Schäffle, nous ferons apprécier Lilienfeld, en le citant. Voici sa pensée fondamentale extraite de son ouvrage en cinq volumes :

« Si l'on veut que la société humaine devienne l'objet de la science positive, il n'y a *qu'un point de départ : il faut nécessairement* [?] *l'admettre dans la série des êtres organiques* [!], *la considérer comme un organisme*, qui dans son développement est au-dessus de l'organisme humain autant que celui-ci dépasse tous les autres organismes de la nature. *Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut donner à la science sociale une base aussi réelle que celle des sciences de la nature ; ce n'est qu'à cette condition que la société humaine peut être soumise à un examen inductif comme organisme réel* et être considérée comme une inséparable partie de la nature; ce n'est qu'à cette condition que la science sociale peut de dogmatique devenir positive (1). »

Ce qui est vrai, c'est précisément le contraire de tout ce que dit Lilienfeld. Pour « donner à la science sociale une base aussi réelle que celle des sciences de la nature », il est indispensable de jeter par-dessus bord le concept fantastique

(1) Paul von Lilienfeld, *Gedanken über eine Socialwissenschaft der Zukunft* (Pensées sur une science sociale de l'avenir), t. I, p. 25.

de la société-organisme et de sacrifier résolument toutes les analogies biologiques.

A une question de Lilienfeld « Ces organismes sociaux ne se comportent-ils pas et ne se développent-ils pas d'après les mêmes *lois organiques* fondamentales que tous les autres êtres *organiques* de la nature? » nous répondons catégoriquement : Non! — Nous nous expliquons : cette différence entre les organismes sociaux et les êtres organiques ne consiste pas seulement dans ce que croit Lilienfeld, à savoir « la prédominance du principe de la finalité dans les organismes sociaux sur celui de la causalité dans les organismes organiques », mais simplement dans la différence d'*espèce* des phénomènes ainsi que dans la différence d'espèce des lois qui les régissent, car les lois du développement *organique* et les lois du développement *social* sont de tous points différentes entre elles et il n'est pas permis de les confondre. (Voir *Notion et essence de loi sociale*, p. 162.)

Lilienfeld pose encore une question : « L'humanité dans son ensemble ne forme-t-elle pas, par rapport à nous, un *être organique* renfermant en lui tous les groupes sociaux, qui sont à lui ce que les parties sont à l'ensemble? ». Cette question peut servir à prouver que nous nous trouvons ici en présence d'un déplorable égarement de l'esprit scientifique. Quels résultats attendre d'investigations pour lesquelles on prend un pareil point de départ, de recherches à l'origine desquelles l'humanité est bombardée « être *organique* »?

Et qu'on le remarque bien : dans le chapitre suivant, « La société humaine en tant qu'être réel », Lilienfeld proteste solennellement contre la manière de voir qui pourrait lui être *attribuée* et d'après laquelle « cette analogie n'aurait été pour lui qu'un parallèle allégorique ». Il continue en ces termes : « Si nous n'avions considéré que comme des figures de rhétorique toutes les expressions qui impliquent connexion et parenté entre les phénomènes de la nature et les phénomènes de la société et qui sont employées couramment, quelques-unes même ayant obtenu droit de cité dans la science, nous aurions emboîté le pas à

tous les doctrinaires économiques et politiques, à tous les métaphysiciens sociaux ; alors nous aurions labouré pour nos recherches ce même terrain stérile sur lequel, au cours des siècles, tant de capables investigateurs dans le domaine des sciences naturelles ont gaspillé leurs forces; alors nous nous serions placés sur ce même terrain qui, jusqu'à ce jour, dans le domaine social, a englouti tant d'efforts intellectuels et de capitaux intellectuels pour ne donner, comme résultats, que des doutes et des contradictions... ». Que tout cela est bien dit! Malgré tout, nous ne pouvons faire grâce à Lilienfeld du reproche de s'être engagé pour de bon, malgré ses belles résolutions, sur ce « terrain stérile » qu'il avait juré d'éviter,... du reproche d'avoir augmenté d'une unité le nombre de ces « capables investigateurs » qui « ont gaspillé leurs forces ».

Lilienfeld a l'air de s'imaginer qu'il suffise de « considérer » une métaphore comme une réalité pour que *la chose* puisse subir un changement de son essence et devenir effectivement une réalité. Lisons-le : « *Il faut se convaincre* de ce que tel ou tel groupe social, tel ou tel État sont des *organismes vivants*, *réels*, comme tous les autres organismes de la nature... » En vérité, c'est demander beaucoup aux lecteurs de sens rassis. Quant à nous, il nous a été impossible d'acquérir cette conviction même en lisant très attentivement les cinq volumes de Lilienfeld, quelque remplis qu'ils soient d'observations très justes et de pensées profondes.

Il y a mieux ! Lilienfeld plaisante spirituellement cette « *métapolitique* qui s'occupe de généralisations appuyées sur des allégories, par conséquent sur un sol qui déjà une fois s'est extranéifié à la réalité », et il appelle cette métaphysique un « double galimatias ». Nous confessons sincèrement que nous ne sommes pas parvenus à voir nettement la différence entre ce « double galimatias » et le genre d'exposition de Lilienfeld. Nous conclurons pour Lilienfeld à peu près comme pour Schäffle : ses « *Gedanken* » (*Pensées*) renferment çà et là des observations très justes et très fines, mais son édifice scientifique à cinq étages est bâti sur

un terrain mouvant et la science sociale ne peut pas s'y installer (1).

(1) Le premier volume des *Pensées* de Lilienfeld a paru en 1873; le premier volume de *Bau und Leben des socialen Körpers* de Schäffle en 1875. Cependant nous croyons que Schäffle a conçu sa *Structure* de lui-même, bien qu'il connût les œuvres de Lilienfeld dès avant l'impression de son propre ouvrage. Tous deux, par contre, étaient sous l'influence de la théorie « organique » de l'État, qui régnait alors en Allemagne et qui avait trouvé son expression la plus saillante dans les traités et systèmes de Bluntschli et d'Ahrens.

## IX.

## De Roberty.

A tout prendre, *de Roberty* a raison quand, dans son excellent livre sur la sociologie, il commence par déplorer que la science sociale en soit encore à chercher sa véritable voie (1); én cela, du reste, il réédite l'opinion de Schäffle et celle de Lilienfeld. Il admet que cette science, depuis Comte qui en a nettement circonscrit le problème, a parcouru une phase de développement importante, mais initiale et préparatoire sans plus. Roberty signale les nombreuses erreurs que l'on a commises, notamment lorsqu'on « a donné pour guide » à cette science « une lueur trompeuse : l'analogie universelle (2) ». Il recommande à la sociologie de prendre pour base, avant tout, « l'histoire naturelle de la société » ; il pense que c'est le seul fondement sur lequel on puisse édifier une science sociale en tant que « science abstraite ». Roberty n'entreprend pas cette édification même. Il ne s'occupe que de questions méthodologiques et préparatoires à la sociologie; ce livre, en servant de *propédeutique* de la sociologie, a atteint son but. L'auteur n'a pas visé plus loin. Mais entre-temps un ethnograghe allemand, *Bastian*, avait entrepris avec le plus grand succès d'édifier une *science* de la société, fondée sur une histoire naturelle de cette même société.

(1) E. de Roberty, *La Sociologie, essai de philosophie sociologique*. Paris, 1881.
(2) *Ibid.*, p. 2.

## X.

## Bastian.

Nous avons déjà dit plus haut que *Bastian* est un homme phénoménal. Il a certainement plus fait, à lui tout seul, pour ce à quoi Roberty donne le nom d' « histoire naturelle de la société » que l'ensemble de tous les investigateurs précédents sur ce terrain.

Nous ne pouvons ici apprécier suffisamment tout ce que la sociologie lui doit. Seules les générations à venir pourront se rendre compte de l'étendue de cette dette. Les services qu'il a rendus, notamment à la sociologie, sont trop considérables pour qu'un seul homme puisse les célébrer dignement. On ne peut même pas encore, maintenant, se rendre compte suffisamment de l'abondance des pensées profondes et excellentes contenues dans ses nombreux ouvrages. En tout cas, l'exploitation complète des trésors qu'il a accumulés pour la sociologie est une tâche bien au-dessus de nos forces individuelles et nous tenons à le dire tout de suite. Nous nous bornerons à quelques observations détachées, au sujet de ce géant intellectuel.

Bastian a bien trop de savoir pour pouvoir jamais arriver à construire quelque chose de systématique. Toutes les fois qu'il le tente, son édifice à peine commencé est renversé et entraîné par les flots de son savoir. Qu'on prenne, en effet, l'ouvrage par lequel, en 1860, il a débuté : « *Der Mensch in der Geschichte* » (*L'homme dans l'histoire*). La pensée directrice de l'ouvrage se trouve dans le sous-titre : « *Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung* » (*Pour inaugurer une conception psychologique du monde*). Cette pensée reparaît ensuite dans tous les autres ouvrages

de Bastian. Il s'en inspire dans toutes ses investigations ; elle est l'étoile qui le guide sur le vaste océan de la science qu'il possède.

Cette pensée maîtresse date, sans doute, du temps où, à Berlin, la « psychologie des peuples » commençait à fleurir. C'est ce qui semble résulter du passage suivant de la préface de *L'homme dans l'histoire :* « Il n'est pas permis à la psychologie de rester cette science bornée qui, en étudiant les phénomènes pathologiques, les données fournies par les maisons d'aliénés et par l'éducation, se borne à l'observation de l'individu par lui-même. L'homme, en tant qu'animal politique, ne se complète que dans la société. Nous avons à prendre pour point de départ l'humanité, notion qui domine toute notion ; car elle est le tout *unitaire*, à l'intérieur duquel le simple individu ne figure que comme partie intégrante. »

Cette « humanité » est le grand domaine sur toute la surface duquel Bastian épie les manifestations de la « pensée » humaine. Bastian considère sa tâche comme une tâche psychologique ; s'il s'efforce de montrer clairement l'âme des peuples, c'est qu'il les considère comme des fragments de l'humanité et qu'il veut arriver à montrer non moins clairement l'âme de l'humanité. Dans ses écrits postérieurs, dont nous allons parler, il nomme les manifestations de cette âme « *la pensée des peuples* ».

Bastian n'est donc pas, à proprement parler, un sociologiste, car il insiste moins ou n'insiste pas du tout sur *le processus du développement social :* néanmoins, il fait inconsciemment de la sociologie, en allant chercher partout des exemples de ce processus de développement, pour démontrer « la pensée des peuples ». Bastian prétend être un psychologiste des peuples : en cela il s'est assigné une tâche fausse, impossible même ; aussi est-il par la force des choses poussé dans une autre voie, celle de l'*ethnographie*, et il finit par édifier une... *ethnologie*. Telle est, esquissée à grands traits, la marche du développement de Bastian.

Pour les détails, quelques citations nous suffiront.

Bastian se place immédiatement au point de vue réaliste : nous entendons par là le seul point de vue réaliste qui soit exact, celui qui réunit le matérialisme et l'idéalisme.

Bastian lui-même s'explique à ce sujet : « Si jusqu'à présent les soi-disant matérialistes ont échoué dans leurs tentatives en vue d'édifier de nouveaux systèmes, s'ils ont profondément déçu les vastes espérances du public ; s'ils ne sont pas parvenus à dissiper les brumes dont, à toutes les époques et chez tous les peuples, l'homme, suivant son penchant au surnaturel, a enveloppé l'horizon terrestre, cela tient à ce qu'ils ont négligé la psychologie, à ce qu'ils n'ont pas su la retirer des mains de la spéculation dialectique et la réclamer comme leur appartenant. Ils se sont posés en adversaires des idéalistes, *au lieu de comprendre dans les sciences de la nature et d'ajouter aux objets de leurs investigations ce qui intéresse les idéalistes. La véritable science ne connaît ni matérialisme, ni idéalisme, car elle embrasse l'un et l'autre.* La psychologie (1), ne pouvant édifier que sur les autres sciences de la nature, était forcée d'attendre que ses fondations fussent prêtes ; mais maintenant que celles-ci sont sorties de terre, elle vient se superposer à ces autres sciences directement sans rien d'intermédiaire, et sur ces étroites assises du monde perçu par les sens le monde des idées s'élève jusqu'à l'infini (2). »

(1) Il s'agit ici de la « psychologie » des peuples, basée sur des études ethnographiques.

(2) Le traducteur est forcé de convenir qu'ici, s'il croit avoir rendu la pensée de Bastian, il n'a pas rendu textuellement la physionomie du texte ; il avoue qu'il a changé un peu les métaphores ; il a craint de se voir attribuer des séries d'*images* qui peut-être ne se rattachent pas bien clairement les unes aux autres. Il a pensé que, faute d'avoir le texte sous les yeux, on ne lui tiendrait pas compte de son abnégation. Voici, du reste, la traduction littérale. Le lecteur sera à même de juger si le traducteur a eu raison : « Si jusqu'à présent les essais de ceux qu'on appelle les matérialistes, d'élever de nouveaux systèmes, ont échoué ; si lesdits matérialistes n'ont pas pu satisfaire *les attentes sur-tendues* du public et n'ont trouvé aucune *réponse à* ce profond *désir* de l'humanité [Le mot métaphorique allemand exprime un désir intense et anxieux, il dérive d'un mot qui signifie *tendon* et par suite *corde d'arc*], à ce *desir qui*, dans tous les temps et chez tous les peuples, *circoncrépuscularise l'horizon* terrestre, le vice consistait à négliger la psychologie, qu'ils n'ont pas su retirer des mains de la spéculation dialectique et réclamer comme un *domaine* leur appartenant. C'est ainsi qu'ils s'avancèrent en parti au-devant des idéalistes, au lieu d'amener les objets de ces derniers

Maintenant, quelle est l'attitude de Bastian, par rapport à ce qui existe dans le monde social ? Voici sa réponse : « Aucun investigateur sérieux ne se laissera plus aller à de *romanesques utopies et plans de réforme. Ce qui existe se révèle comme étant ce qu'il faut, par la raison que cela est devenu tel,* — dès que, en en comprenant le pourquoi, nous reconnaissons *le développement réglé par une loi.* » Nous le voyons : il y a chez Bastian toutes les conditions préliminaires d'une véritable science objective. C'est en se plaçant au point de vue d'une science ayant ce caractère, seul point de vue exact, que Bastian veut amasser au préalable « des documents » pouvant finir par constituer des « collections statistiques relatives à la psychologie ». (Il s'agit toujours de la « psychologie des peuples ».) Son but est de « mettre le lecteur au courant des *particularités de la marche de la pensée dans les différentes races d'homme* ». Malheureusement (ou peut-être heureusement pour la science de l'avenir) Bastian donne à cette tâche qu'il s'est imposée lui-même une étendue si grande qu'il ne pourra *jamais* arriver à une conclusion qui satisfasse le lecteur, — une étendue incommensurable. Ce qu'il veut n'est ni plus ni moins que de « donner une statistique des pensées, qui montrerait qu'un nombre d'éléments psychologiques primitifs toujours le même *circule, d'un cours régulier et uniforme,* à travers les têtes de tous les peuples de tous les temps et de toutes les histoires ».

Bastian écrivait ces mots en 1860 ; depuis cette époque, l'infatigable statisticien des pensées des peuples n'a pas cessé de travailler à sa statistique, de publier ses tableaux sous toutes les formes possibles. Il faut que son esprit soit d'une

dans le ressort des investigations des sciences de la nature. La véritable science ne connaît ni matérialisme, ni idéalisme, car elle embrasse tous les deux. La psychologie avait à attendre *le développement* des autres sciences de la nature, car elle ne peut se mettre à édifier que sur elles ; mais maintenant que *les travaux préliminaires* ont été poussés suffisamment loin, elle entre, à son tour, à titre de nouveau *membre*, dans la *série* de ces sciences, pour *jeter* ainsi *le pont* allant du cercle étroit de ce qui dépend des sens [Le mot allemand est le substantif d'attribution, ou de propriété, ou de faculté, dérivé de *sens*; bref, on pourrait le traduire par un néologisme assez correct : *la sensivité*] jusque dans l'empire infini des idées. » Voilà la vraie traduction. On comprend qu'il était périlleux de la livrer telle quelle.

vigueur extraordinaire pour être resté clair et alerte en dépit d'un tel labeur, car ses statistiques des pensées des peuples ont fini par former des forêts où ne manquent pas de s'égarer les simples mortels qui ont l'audace de s'y aventurer.

L'idée ne nous viendra point de regretter cette abondance, car, comme nous l'avons dit, elle est inestimable pour la science de l'avenir. Celle-ci saura s'orienter là dedans. Mais posons-nous une question : Cela était-il inévitable? Bastian, en procédant d'autre façon, n'aurait-il pas pu communiquer clairement, intelligiblement à ses *contemporains* les lois de cette circulation uniformément régulière? Nous croyons qu'il l'aurait pu, s'il avait été plus sociologiste et moins psychologiste des peuples. Nous allons nous expliquer plus clairement. Le trait principal et caractéristique des recherches de Bastian est la tendance à expliquer tous les phénomènes sociaux par *les pensées* des peuples, et s'il rassemble à profusion... des faits de la vie sociale, ce n'est que pour y déchiffrer les pensées des hommes et au moyen de celles-ci les pensées, l'âme des peuples. Ce qui est primaire pour lui, c'est toujours la pensée; les faits n'en sont qu'une émanation. Il est vrai qu'à son avis les pensées ne surgissent que sous l'influence des phénomènes de la nature extérieure, mais *le monde social* ne serait d'après lui qu'une émanation de ces pensées ayant ainsi surgi.

Voici le schéma du système de Bastian : *a*. nature, *b*. homme et pensée, *c*. société et pensée sociale. C'est par cette dernière partie qu'il couronnerait son édifice scientifique; la tâche scientifique suprême qu'il voudrait accomplir est la psychologie des peuples. Entreprise irréalisable, irréalisée, étant paradoxale. Irréalisée, bien entendu, pour celui qui cherche *des résultats clairs*. Un tout autre procédé d'examen, une toute autre tâche sont prescrits à la sociologie. Ce qu'il faut mettre en avant, dans la sociologie, c'est le développement *des faits*, c'est le processus social. Le fait social, voilà ce qui est primaire. L'homme disparaît dans ce fait; on n'a pas à s'occuper de lui au début. L'homme suit le fait social et le développement social ; *il en reçoit sa pensée*, son âme. La pensée sociale, c'est à dire l'idée des faits sociaux,

n'apparaît que par réflexion, dans l'esprit humain, dans l'esprit de l'individu.

Le schêma du système de la sociologie est donc bien différent du schêma de Bastian. Le voici : *a.* éléments sociaux (bandes, hordes, groupes, etc.), *b.* l'homme (corporel et intellectuel) considéré comme résultant de ces éléments, *c.* le processus social et ses produits sociaux, *d.* les produits éthico-sociaux considérés comme résultant de la réaction entre l'individu et la société. Ici, ce qui est primaire, c'est le phénomène social, le fait social ; la pensée de l'individu et les formations éthico-sociales (telles que la religion, le droit, la morale, etc.) en dérivent ; elles sont secondaires. Bastian, nous le voyons, n'a donc pas complètement échappé à l'idéalisme philosophique, et, chose qui montre qu'il n'en est pas bien guéri, il présente encore un symptôme très accusé d'individualisme,... d'atomisne, méthode qui consiste à expliquer la collectivité et son développement par l'individu et par sa nature.

C'est ce que trahit l'ordre de ses investigations consignées dans son ouvrage : « *Der Mensch in der Geschichte* » (*L'homme dans l'histoire*).

Le premier volume traite de la psychologie, celle de l'individu ; le second, « Psychologie et mythologie », traite du rapport entre l'individu et la nature ; le troisième s'occupe de « psychologie politique » et termine par un exposé de la société. Cette division suffit à montrer que Bastian prend l'individu comme élément pour essayer de résoudre le problème de la « société », méthode qui ne nous paraît pas celle à employer en sociologie et qui a eu peu de succès en économie politique, où on la désigne sous le nom légèrement dédaigneux d' « individualisme » et « d'atomisme ». Bastian s'en tient à elle, même dans ses recherches sur l'État et la société. Ainsi, son explication de la propriété est l'explication traditionnelle : la propriété dérive de cet acte primitif de prise du « fruit de l'arbre », que le sauvage accomplit pour calmer sa faim (1). Il n'a pas su se débarrasser de

(1) *Der Mensch*, t. III, p. 217.

l'ancienne phrase de l'idéalisme philosophique, d'après laquelle la propriété est « l'élargissement nécessaire qui doit forcément être donné à la sphère de la personnalité dans la société ».

De même Bastian fait dériver l'État de la famille, laquelle par ses accroissements progressifs serait devenue peu à peu la tribu (1). Dans ses ouvrages postérieurs, il renonce à ces réminiscences d'idéalisme philosophique et d'économie politique rationnelle ; il donne à son « histoire naturelle de l'humanité » une direction de plus en plus objective et il termine par un système d'ethnologie franchement orienté dans ce sens.

Même les ouvrages ethnographiques purement descriptifs en apparence (*Völker des östlichen Asiens*, 1867, *Ethnologische Forschungen*, 1872, *Rechtsverhältnisse der Völker*, 1872, etc.) renferment, çà et là, dans une masse de matériaux inappréciables, des réflexions, résultats d'observation rigoureuse et d'ingénieuses combinaisons, qui font époque dans la science sociale. Nous nous bornerons, ici, à citer comme exemple l'introduction de ses *Ethnologische Forschungen* (*Investigations ethnologiques*) avec les éclaircissements importants qu'il donne « sur la notion ethnologique de la descendance et sur la parenté », ouvrage sur lequel nous aurons souvent l'occasion de revenir en exposant le développement social.

Là il prend corps à corps l'usage courant et l'abus des expressions : « indigènes » (*Eingeborene*), « filiation » (*Abstammung*) et « parenté » (*Verwandtschaft*). Il montre que tous ces mots, vu la nature des choses, ne peuvent avoir qu'une valeur *très relative*, car nous ne savons rien sur ce qu'ils couvrent, ou du moins nos renseignements à cet égard sont si *tardifs* qu'il ne nous est pas possible d'employer ces mots dans leur véritable sens.

« Le peuple-souche que l'analyse historique indique comme étant *provisoirement* le dernier... est le seul qui puisse passer pour indigène, et les écrivains classiques, tout en mentionnant comme autochtones d'une localité les habitants

(1) *Der Mensch*, t. III, p. 265.

auxquels on ne connaît pas de résidence antérieure, se contentent, en général, de décrire les habitants trouvés dans tel ou tel pays, sans inférer quoi que ce soit relativement à l'origine de ces derniers; d'ordinaire cependant *ceux que l'on appelle les aborigènes* étaient *eux-mêmes* précisément et *notoirement des immigrés*, ce que l'étymologie de leur nom rappelle en les rattachant aux montagnes. »

La théorie biblique de la descendance, sur laquelle sont fondés tous les systèmes de science politique et de science sociale, peut-elle être mieux critiquée, mieux renversée qu'au moyen de cette remarque de Bastian : « Partout le peuple cherche *le premier homme*, comme l'appellent les Peaux-Rouges; partout il cherche le premier ancêtre (*Stammvater*) de l'homme, c'est à dire le premier ancêtre de la nation (*des Stammes*) (1), car toujours [comme le prouvent des exemples suffisamment nombreux, pris en Amérique, en Asie, en Australie, etc.] le nom propre de la nation coïncide avec le nom donné aux hommes en général »?

« En ce qui concerne la provenance », continue Bastian, « on voit se manifester une différence : c'est que tantôt le peuple *antérieur* a surgi du sol, dans lequel il était destiné à

(1) M. Gumplowicz a fait remarquer, dans *La lutte des races*, ce qu'il y a d'incertain dans le sens des mots employés pour désigner les grandes agglomérations d'hommes. A cette occasion, le traducteur a pris la liberté de signaler tout spécialement les difficultés que présente à la traduction le mot *Stamm*, ce mot, dont le sens propre est *tronc*, signifiant métaphoriquement, non seulement ce que nous appelons *souche généalogique*, mais encore *tronc généalogique*, *lignée*, *estoc*, *tribu*, tandis que *tribu* implique pour nous une subdivision de peuple ou de nation. Le traducteur croit pouvoir traduire ici *Stamm* par *nation*, car *nation*, par son sens étymologique supposant une communauté de naissance, se rapproche de *tronc*, qui, par image, implique cette même communauté. Seulement, il devra être entendu que *nation* pourra signifier une petite *nation*, et que ce mot, malgré son étymologie, devra se prêter à toutes les réserves que l'on voudra faire au sujet des invasions, des fusions, bref, des mélanges de sang, par quelque cause qu'ils aient eu lieu. Quant au mot *Abstammung*, dérivé de *Stamm*, il n'a pas le sens concret que nous donnons généralement (pas toujours) au mot *descendance;* il signifie plutôt *le fait de descendre*, *la filiation*, *le lignage*. *Descendance*, à vrai dire, peut se prendre dans cette dernière acception, qui est la plus conforme à la désinence, et le traducteur ne se fera pas faute de le prendre ainsi lorsque la clarté n'aura pas à en souffrir; mais l'abus qui a été fait du sens secondaire diminuera la précision du mot, et, par suite, limitera le nombre des cas dans lesquels ce mot pourra, sans inconvénients, être employé dans le sens propre, c'est-à-dire dans son premier sens. Le traducteur prendra donc de préférence le mot *filiation* pour exprimer *le fait* de descendre d'un certain ancêtre.

se retirer plus tard devant les envahisseurs (enfantés par des animaux errants ou des oiseaux), et que tantôt le peuple antérieur est issu d'arbres ou de lianes et n'a pas été admis à mélanger son sang avec celui de ses héros fièrement descendus du ciel. D'après les traditions grecques, les Laos procèdent des pierres; d'après les traditions allemandes, les Saxons procèdent du roc; les traditions assyriennes développent une théorie de l'évolution; les traditions lybiennes renouvellent les conceptions des Moxos; les traditions scandinaves sérient les classes de la création primitive; mais, depuis que la légende spéciale aux Sémites a été répandue sur de vastes espaces, — par le christianisme en Europe, par l'islamisme en Asie, — *toutes les diversités ont été ramenées à la trinité uniforme des patriarches échappés au déluge avec leur père.* »

Ce passage est caractéristique de la *manière* propre à Bastian et montre bien comment cet auteur s'entend à *rapprocher un grand nombre de faits* pour réfuter des opinions erronées. En citant des opinions qui se représentent partout, il montre qu'elles ne sont qu'une *forme de pensée* du genre « homme » et de cette façon il dissipe l'illusion d'après laquelle ces opinions renfermeraient quelque chose de vrai et de réel.

Après cette filiation de l'humanité, conforme au schêma de la tradition biblique, rien n'est plus funeste à la sociologie que les idées fausses sur la filiation (*Abstammung*) et la parenté des peuples. Ici encore Bastian, par son intervention, a redressé des erreurs, fait la clarté et rendu à la sociologie des services qu'on ne saurait assez apprécier.

« Parenté et filiation (*Verwandtschaft und Abstammung*): voilà des mots qui, comme tant d'autres, sont usités tantôt dans leur *sens propre*, tantôt dans un sens figuré, mais qui dans les sciences inductives ne devraient être employés que comme termes techniques et dans un sens *nettement fixé. La parenté* proprement dite suppose même filiation; *dans un sens plus large*, néanmoins, la *parenté* peut être produite *par alliance*. La filiation ne peut guère être suivie rigoureusement que sur un nombre limité de générations. Au delà

prédominent les motifs de parler non plus de descendance, mais de parenté. La prescription de l'endogamie, — chez les Incas, les Achéménides, les Wans et les clans aristocratiques de quelques peuples montagnards, — pourrait être donnée comme constituant une exception assez prolongée ; ce n'est là toutefois qu'une anomalie, une chose insolite. Par contre, les règles du mariage chez les Australiens, les Chinois, les Abipons, de même que presque partout ailleurs, ne peuvent manquer de produire un croisement et un mélange incessant des familles, car les *mariages* chez ces nations sont *interdits* entre parents de degrés bien plus éloignés que ceux pour lesquels le pape n'obtint qu'avec de grandes difficultés l'adhésion des Bavarois. Si l'on ne veut pas se fatiguer l'esprit, en pure perte, au problème aride et vain des premiers commencements, il faut donc, en ethnologie, s'abstenir autant que possible de la *métaphore : Abstammung*. Néanmoins les mythes concernant les origines traditionnelles projettent des lueurs historiques, soit qu'ils ne sortent pas du cercle le plus étroit des Germains (celui de Tacite), soit qu'ils se meuvent dans un cercle plus large (celui de Nennius), soit qu'ils réunissent sous un ancêtre commun les Celtes, les Scythes, les Illyriens, et, chez les Wanika, des *éléments* aussi *dissemblables* que les Galla, les Waknafi, avec les Wakamba, — ou que, chez les Grecs, ils prennent les Éponymes pour des frères ; soit encore qu'ils donnent une table généalogique pour le monde connu (1). » On supposait, du reste, que ce monde connu était le monde entier.

Bastian se trouve amené à préciser et à éclaircir la notion de « parenté » ethnique, si importante pour la sociologie.

« Plus la localité est circonscrite, — plus on a le droit d'allonger le rayon de la parenté. Ainsi la fréquence des *kabongs* (associations fraternelles) sur toute la surface du continent australien nous explique *l'analogie de l'habitus général, déterminée chez les peuples naturels par les croi-*

(1) « *Ethnologische Forschungen* », t. I, p. VIII.

*sements continuels* et par l'obstacle que ces croisements apportent à la fixation des individualités. » — Cette insistance au sujet de la relativité des notions de *parenté* et d'*autochtonéité* est d'une importance capitale pour la sociologie. Ce qui ne l'est pas moins, d'autre part, c'est la façon calme et objective dont Bastian considère les notions de tribu (*Stamm*), de peuple (*Volk*) et de nationalité (*Nationalität*) : « La nationalité se produit par *similitude des intérêts et des opinions*. Quant à cette similitude, elle se développe rapidement au fur et à mesure que les langues se rapprochent, et c'est sur une région circonscrite par des frontières naturelles qu'elle se réalise de la façon la plus nette. ».

*La tribu*, d'après ce que Bastian dit à la page XIV, doit être considérée comme l'avant-courrière d'une nationalité, la tribu « étant antérieure au peuple », car « *le rassemblement* des tribus *en peuples est déterminé par des frontières politiques* ». « Sans cette cause de mouvements politiques, les bornes de la notion de peuple sont soumises à des déplacements continus et indéterminés. » — Ce qui importe aussi, c'est que Bastian constate ce fait : « Partout où il y a une contrée favorisée par la nature, il y a plusieurs invasions par des éléments étrangers ». Cette phrase, évidemment, revient à dire qu'une série d'invasions par des éléments étrangers produit et favorise la civilisation. — Quant à la question de savoir quel rapport il y a entre une pareille civilisation, y compris la nationalité dont elle est la base, ou, ce qui se confond à peu près avec ces deux notions, entre « le type du peuple » et les conditions locales, ou, suivant l'expression de Bastian, entre « le type ethnologique *du sol* » et la « province anthropologique », Bastian nous donne à ce sujet des explications parfaitement exactes.

« Toute province géographique est susceptible de multiples différences d'habitants, et toutes les variations dépendent des agents climatériques, lesquels souvent leur laissent beaucoup de jeu, mais sans jamais leur permettre de dépasser la limite des oscillations compatibles avec l'existence. Les savants qui ont discuté sur la stabilité ou la variabilité des races ont donc en général visé des adversaires imaginaires,

car de part et d'autre les opinions reposaient en partie sur des observations exactes ; seulement on ne savait pas faire la part précise des conditions dans lesquelles tel élément devait s'affirmer en ceci, tel autre en cela, qui était précisément le contraire. « Jusqu'à quel point *le type populaire*, développé par l'effet de telle ou telle causalité, coïncide-t-il avec le type ethnologique du sol? Cela dépend des circonstances. Si c'est au moyen d'éléments appartenant au pays qu'il s'est développé, il ne pourra pas différer beaucoup de ces éléments, bien qu'ayant pu s'ennoblir considérablement. Si au contraire un peuple étranger et né dans d'autres climats est venu s'ajouter au peuple déjà fixé sur le sol et si c'est ce nouveau peuple... qui a mis la main à la formation d'un État stable en réorganisant l'État précédent, alors l'influence du milieu ambiant tendra bien encore à créer un type correspondant à l'énergie de son action, mais il sera possible qu'au cours des siècles il se produise une série de phases de transition alternantes ; enfin, lorsque la croissance sera terminée, on pourra avoir un résultat définitif constitué par le mélange des affinités dont la coopération aura servi à le créer. Ce sera un type qui continuera à se reproduire et qui, tout en présentant toujours l'empreinte du milieu géographique historique, pourra différer considérablement du type autochtone primitif, créé, lui, sous l'influence prédominante ou exclusive de la province géographique, — comme le Français actuel diffère des Celtes antérieurs aux Gaulois ou même des Gaulois, comme l'Espagnol diffère de l'Hispanien, etc. »

Le type « autochtone primitif » dont parle ici Bastian doit être pris dans *le sens* que lui donne *cet auteur* lui-même : comme le type le plus ancien que *l'investigation historique* rencontre sur un certain territoire, mais nullement comme un type « primitif » dans le sens étroit du mot. Bastian dit à l'occasion des *Alfores*, les « représentants primitifs de la province géographique de Célébès », qu'il ne faudrait pas prendre ces « primitifs » pour « *les plus primitifs* », attendu que « *notre ignorance* au sujet de leurs prédécesseurs possibles *ne suffit pas pour annihiler ceux-ci* ».

Cette manière d'envisager l'histoire anthropologique de l'humanité est la seule qui soit véritablement digne de la science; c'est elle que Bastian adopte lorsqu'il émet cette opinion : « Demander quelle est la souche d'un peuple, cela n'a pas de sens ethnologique, car au cours de quelques générations les mélanges et l'extension des relations de parenté ne peuvent manquer d'effacer toute originalité. Aussi Bastian déclare-t-il « dénuées de sens » « ces questions qui remplissent d'épais volumes : les Slaves descendent-ils des Illyriens ou des Sarmates ou des Vénètes? », car « ce qu'il faut demander, ce n'est pas quelle est la souche ou quelle est l'origine d'un peuple, question que l'on ne sait à quoi rattacher », mais « quels sont *les éléments dont il est issu* », « quels sont les processus qui ont lieu en lui et le conservent », « quelle est sa composition, celle-ci devant être expliquée chimiquement ». Bastian, en conséquence, reconnaît déjà ici que la tâche de la science est une tâche « ethnologique », et, parlant de la manière d'étudier une nationalité (Nous savons qu'il entend par là un amalgame ethnique), il précise ce en quoi doit consister cette tâche : « Lorsqu'on veut traiter une nationalité au point de vue ethnologique, il faut éviter de poser, au sujet de la souche, des questions injustifiées, ne pouvant que donner le change et détourner du mécanisme qui anime et entretient l'existence ; il ne faut pas partir d'une hypothèse arbitrairement imaginée [Telles les traditions bibliques !], mais *partir des faits existants et connus et remonter, en séparant les éléments, tant que continue à briller une étincelle de lumière historique ou que, dans le crépuscule mythique, des preuves collatérales peuvent servir de fil conducteur.* »

C'est ainsi que, à l'occasion de ses recherches ethnologiques si étendues, Bastian esquisse à grands traits le système et les travaux d'une science future, que dans ses écrits postérieurs il désignera logiquement comme étant de l'ethnologie. Ce n'est pas d'idées *a priori* ni de spéculations philosophiques qu'il a déduit ces contours ; ils se sont imposés à lui, ils ont jailli de l'examen des énormes matériaux ethnographiques qu'il avait recueillis dans ses voyages et dans

son cabinet de travail. Ces matériaux, il a tenté de les classifier pour les répartir dans ses nombreux ouvrages, et ces tentatives l'ont d'elles-mêmes poussé dans la voie de la systématisation.

Il a eu, avant tout, à se rendre compte critiquement de la valeur des essais analogues faits avant lui, et c'est ainsi que s'est produite l'œuvre intitulée : « *Die Vorgeschichte der Ethnologie* » (*La préhistoire de l'ethnologie*) (1880).

A cette préhistoire se rattache un travail qui vraisemblablement devait être un précis systématique préparatoire, « *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen* » (*La pensée des peuples dans l'édification d'une science de l'homme*) (1881), mais, comme toujours, les faits débordent et ne permettent pas à Bastian d'édifier *tranquillement*.

Enfin il réussit à moitié dans ses « *Grundzüge der Ethnologie* » (*Les traits généraux de l'ethnologie*) : il réussit autant que le lui permettent sa surabondance de savoir et l'inquiétude de son esprit encombré de documents.

Malgré tout, c'est principalement par ces trois ouvrages que Bastian a joué un rôle historique en sociologie.

De même que Comte assigne à la sociologie, considérée comme la plus jeune des sciences et comme la science de l'avenir, la place qu'elle a à prendre dans la hiérarchie, de même Bastian commence sa *Préhistoire de l'ethnologie* en indiquant la place que la sociologie doit occuper dans le développement des sciences, — elle, la plus jeune de toutes. Cette coïncidence extérieure suffit peut-être à montrer qu'il s'agit ici d'une seule et même chose.

De fait, Bastian désigne son « ethnologie » comme étant tout bonnement la « science de l'homme », ce que l'on pourrait dire également de la sociologie. Mais pourquoi Bastian donne-t-il à la « science de l'homme » le nom d' « ethnologie » ? Le motif ressort facilement de ses explications. C'est qu'il entend par là une science de l'homme spéciale : *celle qui* prend pour objet d'observation et pour point de

départ non *l'individu*, mais les peuples (1). Par suite, cette désignation d'« ethnologie » fait pressentir une bonne partie du programme scientifique, de la méthode de Bastian, car cette science de l'homme, qui se propose de ne considérer l'individu que comme membre d'un *groupe ethnique,* est à bien peu de chose près identique à la sociologie, qui considère l'homme comme membre d'un *groupe social.* Écoutons du reste Bastian lui-même apprécier la situation de l'ethnologie à l'époque actuelle :

« Parmi les *sciences inductives* qui exigeaient également, comme condition première de leur existence, cette grande époque de la nouvelle aurore (époque des découvertes), il en est d'autres, à la vérité, qui, comme la botanique et la zoologie, parvinrent plus vite à leur achèvement systématique: c'est qu'elles avaient un champ d'observation nettement et immuablement circonscrit. L'ethnologie, au contraire, à titre de science de l'homme, est prédestinée à s'achever la dernière ; elle ne peut se développer que lentement, car elle a besoin de l'aide des autres : il faut que celles-ci lui préparent les degrés qu'elle doit gravir. Ce ne fut qu'après que *l'induction*, parvenue à son comble en chimie et en physique, eut progressé de l'inorganique à l'organique et fut parvenue dans la physiologie aux *limites du corporel,* qu'il put ne point paraître trop audacieux pour ses forces gigantesques, incessamment complétées au moyen de la méthode comparative, d'aborder le règne des esprits dans la psychologie *transformée en science de la nature*, afin de planter le drapeau de l'ethnologie dans l'analyse des pensées des peuples. »

Ainsi le but et la tâche de l'ethnologie doivent être de rechercher les pensées des peuples. Quant au moyen d'atteindre ce but, d'accomplir cette tâche, c'est l'*ethnogra-*

(1) « Il ne peut pas être question de chercher Dieu dans l'histoire, tant que *l'homme* n'y a pas encore été trouvé, mais il ne saurait s'agir d'abord que de l'homme, *zoon politicon* de l'état social. *On le voit donc : la pensée des peuples est la chose primaire*, la pensée de l'individu n'émerge clairement qu'en second lieu, — elle est une partie intégrante du tout, lequel a pour lien les échanges intellectuels au moyen du langage. » (Bastian, *Vorgeschichte der Ethnologie*, p. 25.)

*phie:* cela résulte de tous les écrits de Bastian. Bastian voit donc les premiers germes de son ethnologie dans les récits des voyageurs qui ont découvert les antipodes avec les choses incompréhensibles qui s'y rattachent; les autres... dans l'ethnologie (connaissance des peuples) et l'anthropologie du XIX^e siècle. Adelung par son *Mithridates*, Blumenbach par ses travaux avaient fourni « un terrain solide sur lequel on pouvait s'appuyer et dès lors le développement de la nouvelle science n'était plus qu'une question de temps ». Il fut favorisé par la « réunion de l'ethnologie avec la préhistoire », qui eut lieu peu après, et par la création de musées ethnologiques, qui commençait alors. Ensuite Prichard, dans « un esprit religieux », « pour démontrer l'unité du genre humain, pour faire remonter celui-ci à un premier couple », donna aux sciences ethnologiques et anthropologiques leur premier manuel : son *Histoire naturelle de l'humanité*.

D'autre part les hommes de la philosophie de l'histoire (Herder, Rousseau, etc.) avaient apporté un précieux appoint, et des historiens tels qu'Augustin Thierry et Amédée Thierry ne manquaient pas de faire entrer dans leurs tableaux les nouveaux aperçus ethnologiques; bref on s'intéressait de plus en plus à l'ethnologie. Il en résulta la fondation de sociétés ethnologiques, avec journaux et collections, d'abord à Paris et à Londres, puis dans d'autres pays. Bastian expose en détail les efforts et le rôle de ces sociétés. Qu'elles se développent largement; surtout, que les collections ethnologiques et les musées s'agrandissent et se multiplient : — ce sont là, il le déclare, les conditions indispensables à sa science future. « Que l'on organise convenablement les musées, ce sera le moyen de satisfaire à beaucoup de desiderata pratiques et de consolider pour plus tard les bases de l'induction, ce qui, vu le contact existant entre les études théoriques et les domaines de la philosophie, ne peut manquer d'être avantageux de toutes les façons, d'abord en psychologie. Or c'est dans la psychologie qu'est le salut, — dans la psychologie considérée comme science de la nature. » Ce que Bastian comprend par ce vocable, ce

n'est point la psychologie des philosophes, celle de Fries et de Herbart, celle de Veneke et de Fichte, celle de Schopenhauer, d'Ulrici, de Fischer, etc.; ce n'est point ce « breuvage de sorcières, qui déconcerte les sages de ce monde », mais la psychologie, *science de la nature.* « C'est en elle que repose notre espoir, le dernier que l'on aperçoive, quelque loin que l'on regarde, et par conséquent le seul espoir qui reste à l'humanité. »

Mais quel est le caractère essentiel de cette psychologie de l'avenir, dont les développements, d'après Bastian, doivent être parallèles à ceux de l'ethnologie? Ce caractère, c'est qu'elle ne part pas de l'homme individuel. — « L'homme isolé n'existe pas. Si par impossible il existait, il serait idiot. La société est nécessaire pour que la pensée, en s'échangeant au moyen du langage, arrive à avoir connaissance d'elle-même, et pour que la nature humaine se réalise. On voit donc que la pensée de la société est *la chose primaire* et que c'est d'elle qu'on aura à extraire plus tard, par analyse, *la pensée de l'individu.* » — Voilà des phrases que nous inscririons volontiers en lettres d'or au fronton de la sociologie.

Bastian, après ces observations, critique excellemment la philosophie et la psychologie partant de l'individu. « Les auteurs de systèmes de philosophie commencent assez généralement par l'homme individuel ; aussi ont-ils de la peine à réunir en une pensée de la société les lambeaux qui se trouvent à leur disposition (sans qu'ils sachent eux-mêmes par quelle aventure), tandis que le vêtement de cette pensée de la société, considéré dans son ensemble, comprend toutes les pensées individuelles, chacune occupant sa véritable place dans le dessin général et le tout formant un peplum aux magnifiques broderies. »

C'est alors que Bastian trace son *programme ethnologique* « afin de tirer, de ces pensées sociales, des matériaux suffisants pour des recherches psychologiques ». Il demande que l'on ne se borne plus à considérer « les édifices ou arbres de pensées des peuples civilisés, dont on se plaisait à s'occuper exclusivement autrefois », mais que l'on s'aide

aussi de « l'ethnologie comprenant les peuples naturels », « *ces corps cryptogamiques, si l'on veut, dans lesquels on peut facilement pénétrer d'un coup d'œil les processus de croissance de la vie cellulaire, pour ensuite appliquer aux complications des phanérogames la régularité déduite des premiers* ». Voici les raisons de ce conseil : — « Les lois qui dominent tout organisme sont immuables; *immuables aussi les lois des conceptions éthiques du monde*, conceptions d'où nous voyons, partout dans les cinq continents, *la pensée humaine*, avec une nécessité invariablement inéluctable, toutes conditions égales d'ailleurs, jaillir *identique* à elle-même ou tout au moins, lorsque les nuances des modifications locales la font varier, analogue à elle-même. Ainsi que les processus de la vie cellulaire obéissent aux mêmes lois dans le palmier des tropiques ou dans le sapin boréal; ainsi qu'une plante déterminée peut présenter, suivant son habitat, des feuilles étendues ou repliées... ou atrophiées jusqu'à être aciculaires; ainsi que le lion se montre sous ses variétés asiatique, africaine, américaine: ainsi le ciel des Dieux de l'Inde, façonné à l'image de l'esprit du peuple indien, nous révèle une autre nature que ne font, pour l'esprit du peuple grec ou du peuple scandinave, l'Olympe et le ciel des Dieux du Nord. — Mais, *dans toutes ces créations religieuses* (de même que dans les créations sociales et esthétiques), *nous arrivons à des pensées élémentaires primitives* qui reviennent inévitablement telles quelles et qui, se montrant souvent d'une identité vraiment effrayante, comme des ménechmes fantômatiques de personnes connues, très loin de nous, parcourent une même voie de développement. Le lien organique est ici tellement serré que l'on pourrait souvent, à l'aide de quelques fragments de notices trouvées par hasard, se figurer le cercle d'idées tout entier, comme Cuvier à l'aspect de quelques os se représentait un fossile... »

Conformément à ce programme général, Bastian spécifie en particulier *trois tâches* de l'ethnologie. *La première* doit « consister à fixer les lois fondamentales ou élémentaires de ces processus de croissance, afin de rendre aux pensées des

peuples, ou, pour ainsi dire, aux arbres qu'elles constituent à la longue, les mêmes services que la théorie cellulaire a rendus à la physiologie végétale. *La seconde* serait l'étude des *influences locales*, celle du milieu ou du monde ambiant, auquel Buckle, dans ses considérations historiques, a attribué une *place prédominante*... *La troisième* tâche qui s'impose, c'est l'étude des phénomènes que l'on pourrait comparer aux opérations de la greffe dans le règne végétal ou aux métamorphoses artificielles des plantes destinées à faire le luxe des jardins d'agrément. Il s'agit surtout, ici, des peuples qui s'engagent dans la civilisation et qui ne sont pas encore montés sur la scène de l'histoire. Dans ce chapitre rentrent toutes les vicissitudes que le mouvement historique a éprouvées par suite de relations soit pacifiques, soit hostiles, par conséquent tous les transports qu'autrefois on était enclin à proclamer dès qu'on avait trouvé des idées analogues, à tel point que d'ordinaire on s'efforçait aussitôt de leur forger des hypothèses historiques. Mais, que l'on se conforme aux *axiomes psychologiques de l'ethnologie*, — si l'on vient à trouver une similitude, *on commencera*, au contraire, *par se guider sur les lois élémentaires absolument universelles* (comme on fait pour les étymologies comparées, dans les méthodes employées en linguistique), et ce ne sera qu'après avoir éliminé toutes les possibilités de trouver le moyen d'explication dans ces lois que l'on recourra aux rapports historiques, si tant est qu'on puisse les démontrer... *Voilà les trois points de vue* auxquels l'ethnologie aura à subordonner ses investigations, dès que les travaux seront sérieusement commencés. » — Tel est le plan spécial que Bastian traçait à l'ethnologie. Bastian lui-même, cela se conçoit, passa bientôt de la conception à l'exécution. Dans ses *pensées ethniques*, il s'efforça d'apporter les matériaux aux endroits voulus. Les reliefs s'accusèrent de plus en plus clairement sur les contours indiqués dans la *Vorgeschichte* : l'esquisse devenait œuvre, les idées propédeutiques devenaient enseignement réel. Il est vrai qu'une critique superficielle et tatillonne pourrait constater des répétitions regrettables ; mais, à examiner les choses à fond, on reconnaît

avec quels efforts intellectuels l'auteur s'est élevé des vagues lueurs de la vérité soupçonnée à la pleine lumière de la vérité reconnue; on devine les douleurs de l'enfantement d'une science.

Rejetant à bon droit les anciennes théories qui attribuent au milieu (aux circonstances, tant climatériques que politiques) une influence prédominante, Bastian complète et précise l'énoncé de la tâche qu'il assigne à l'ethnologie inductive : « C'est, *avant tout*, de découvrir, — sous les nuances superficielles, pour ainsi dire, que l'on expliquera *plus tard* géographiquement ou historiquement, — *les lois de croissance analogues des pensées ethniques*. La méthode génétique est d'après lui la plus simple pour arriver à déterminer ces lois. On partira donc des *peuples à l'état de nature*, *attendu que ce sont les organismes les plus simples et par conséquent les plus transparents*. On comparera les séries parallèles en se guidant sur certaines *lignes* universellement *directrices*, qui appartiennent à la science naturelle elle-même. En procédant ainsi, on ne pourra manquer de voir comment le développement, parti de ces germes, progresse jusqu'aux conquêtes les plus sublimes de l'esprit. »

Il y a là, on le voit, autre chose qu'une répétition; il y a *progrès* de la pensée : on voit que Bastian s'approche de plus en plus... de la *sociologie*. Il espère, et avec raison, que, « en approfondissant, par l'étude des peuples à l'état de nature, les processus de croissance de l'esprit humain », il parviendra, quelquefois du moins, à trouver « des fils conducteurs même pour les stades supérieurs de cet esprit... jusqu'à son apogée chez les peuples civilisés » (1). Il sait bien qu'il ne réussira pas toujours à trouver ces explications directrices : « Parmi les conceptions *primaires*, il y en a beaucoup qui ont été complètement éliminées au fur et à mesure du développement civilisateur. Ces conceptions n'ont donc plus qu'une importance archaïque. Quant à celles qui ont subsisté, elles ont laissé de profondes racines dans nos opinions actuelles sur le monde... »

(1) *Völkergedanke*, p. 17.

Bastian ne vient-il pas de tracer là le plan d'une sociologie et même d'élever un échafaudage complet pouvant servir à l'édification de cette science? Il est vrai que dans tout cela on reconnaît une manière un peu exclusive : on voit que l'auteur est préoccupé de sa psychologie des peuples. Nous reviendrons plus tard sur les réserves que nous avons à faire. Pour le moment, nous constatons que le développement de ces pensées le conduit en pleine sociologie. « Un grand nombre de ces séries d'idées », continue-t-il, « touche aux intérêts les plus importants de la vie, au système social considéré dans ses cercles (classes, castes, guildes, communautés, associations, etc.) qui coïncident avec l'État et se superposent les uns aux autres. L'*ethnologie*, avant de pouvoir prétendre à explorer méthodiquement les idées qui ont cours ici, *sera forcée de reconnaître que sa première tâche est de comprendre l'organisme à l'intérieur duquel elles trouvent leur expression, par conséquent l'organisme social lui-même...* » — Cet organisme est *l'État*, « et il ne s'agirait que d'en étudier la structure et la biologie, car, étant donnée la nature sociale immanente chez l'homme, les questions relatives à l'origine de l'État doivent au début être considérées comme subsidiaires par rapport aux questions relatives à l'existence de ce même État... Or *la société* (dont la *morphologie* conduirait à la famille, à la tribu, à l'État, et dont la *biologie* nous donnerait le clan le peuple, la nation) se rencontre partout où l'on considère l'homme, car celui-ci, *dans la réalité*, n'existe que comme être social; ce n'est que dans l'abstraction qu'il figure comme être isolé... »

Bastian, qui dans ses réflexions et dans ses recherches était parti des peuples à l'état de nature et de l'ethnologie, se trouve ici en pleine sociologie. Étant involontaire, la marche par laquelle il est arrivé sur ce nouveau terrain prouve, mieux que ne pourrait le faire aucune démonstration, comment son ethnologie se rattache à notre sociologie : la première n'est que le soubassement de la seconde; la seconde est la partie supérieure de l'édifice.

Or la puissance des pensées sur l'homme est si grande et

leur association logique est si puissante que souvent il suffit d'un hasard pour susciter immédiatement dans l'esprit toute une série d'idées et même tout un système. A peine Bastian a-t-il frôlé la porte de la sociologie que cette porte s'ouvre comme d'elle-même et que l'ensemble des problèmes de cette science vient se présenter spontanément à lui. Une fois sous le charme de l'idée sociologique, il ne peut plus s'arracher aux énigmes et aux doutes propres à cette idée. Il vient à remarquer que « ici beaucoup de malentendus proviennent d'une terminologie indécise, — par exemple, de l'emploi du mot allemand *Stamm* (clan, lignée, bande, etc.), pour *tribu*, et du mot *phylè* (abstraction faite de *curie* et de *phratrie*) pour γένος et *gens*, etc. (1) ».

Voici qu'il lui arrive de comprendre ce qu'il n'avait pas encore remarqué dans son ouvrage *Der Mensch in der Geschichte* : pour les considérations ethnologiques (2), *il n'y a plus à tenir compte* de la famille, que l'on a cependant l'habitude de prendre pour *substratum* de tout le développement. C'est que « notre concept actuel de la famille est naturellement plus circonscrit et plus précis, précisément parce-qu'il est *tiré, par abstraction, de ce qui aujourd'hui* existe *en fait chez nous*... Ce que nous avons devant nous, ce sont les formes schématiques de la famille et celles de la tribu ; *nous nous imaginons qu'elles sont issues les unes des autres*, parce qu'on peut ramener les formes de la tribu à celles de la famille, mais l'*unité effective* ne se rencontre que dès l'apparition de la famille patriarcale... [?] (3). » Seulement, ce « dès » nous paraît venir ici mal à propos; toute sociologie ne peut commencer que *par* la famille patriarcale (4)

(1) Dans le *Philosophisches Staatsrecht*, § 8, puis dans *La lutte des races*, p. 184, 199 et suivantes, j'ai exposé les malentendus auxquels donne lieu l'emploi du mot allemand *Stamm*. Voir, dans la présente traduction, la note, p. 41.

(2) Nous dirions *sociologiques*.

(3) *Völkergedanke*, p. 21. Dans *Philosophisches Staatsrecht*, § 8, puis dans *Rechtsstaat und Socialismus*, § 23, j'ai exprimé plusieurs fois la même pensée : que la famille n'est pas antérieure à la horde, mais qu'elle se forme dans la horde.

(4) Par *famille patriarcale* le traducteur essaye de rendre le mot allemand *Sippe*. Il croit, pour tous ces mots de traduction si difficile à cause du manque d'équivalents rendant toutes les nuances et toutes les imprécisions, devoir signaler le vocable du texte.

(ou encore par la horde) prise comme *premier* fait naturel, mais aucune ne peut commencer *dès* l'existence de la horde, car la sociologie ne sait pas et ne peut pas savoir ce qu'il y aurait à mettre avant la horde, dans le temps. Bastian, cela est sûr, ne voit pas comment de cette première « unité effective » [Nous disons : unité *primitive*] on arrive à l'État, comment se fait la transition. Cette incertitude ressort de son texte : « Dans la famille patriarcale ou phratrie, on remarque déjà les traces d'une *intervention à demi consciente* [?] qui *doivent* ensuite aboutir, dans le *contrat social*, à l'État, lequel doit déjà être institué en vertu d'une loi naturelle, φύσει. » Nous le voyons donc : Bastian pose la famille patriarcale en élément *primordial*, il rejette le contrat social, cela va sans dire, il admet à moitié ou bien il considère comme problématique que l'État soit issu de la famille patriarcale, mais il prétend que l'État doit être supposé existant par nature : φύσει. Il ne se rend donc pas un compte bien net de la transition.

Nous n'insistons pas, car nous nous réservons de traiter de cette transition à la place convenable, et nous nous hâtons d'ajouter que Bastian se rattrape en ce qui concerne la nature de l'État : que, cet État ayant pris naissance, Bastian le voit avec une netteté absolue, comme conglomérat ethnique et comme forme sociale. En l'opposant à la famille patriarcale, « *unité* existant *de fait* », « *unité effective* », il signale ceci : « L'État ne peut plus arriver à sa réalisation *idéalement justifiée*, comme y arrive un monument de l'art... que l'on amène à loisir à sa calme et imposante perfection, car, *commençant alors à sourdre et à bouillonner*, la vie de l'esprit populaire [Des esprits populaires, plutôt !] ne tardera pas à se gonfler en vagues de plus en plus puissantes pour mélanger et unir, dans la nation, les courants de *sentiments ethniques*, tout en leur attribuant leur puissance politique respective. »

Ce concept de l'État est plus profond que celui d'après lequel l'État serait une unité ethnique ; il conduit nécessairement à rejeter la théorie ordinaire relative aux formes de l'État et aux systèmes de droit politique édifiés sur cette

théorie (1). « Aux formes principales du gouvernement dans le royaume (ou dans la monarchie), telles que les énumère Aristote, aristocratie et polytie (indépendamment de la tyrannie, de l'oligarchie et de la démocratie ou ochlocratie), il faut déjà ajouter la théocratie : il faut circonscrire aux horizons classiques l'horizon sémitique. Le regard s'étend maintenant sur le globe terrestre tout entier et il est sollicité par tant de modifications que, pour dresser le tableau comparatif des types caractéristiques, on serait obligé de remanier à fond les systèmes admis jusqu'à présent..»

Ces considérations, certainement, n'appartiennent plus à l'ethnologie. — Bastian ici est arrivé, sans s'en douter, à la science sociale et à la science politique, comme il l'a du reste reconnu plus tard : en effet, dans la préface de ses « *Grundzüge der Ethnologie* » (1884), il s'exprime déjà nettement sur la connexion entre l'ethnologie et la sociologie : « A *titre de sociologie ethnique* ou de sociologie *à multiples variations ethniques*, l'ethnologie a une tâche particulière qui est d'exposer, dans la physiologie de l'organisme de la société, *les lois de la vie de cet organisme* ... » A aller au fond des choses, toute comparaison entre peuples à l'état de nature et sociétés civilisées appartiendrait plus à la sociologie qu'à l'ethnologie, et c'est précisément dans ces contrastes que Bastian trouve ses matériaux d'idées les plus intéressants ; c'est là qu'il trouve la constatation de l'identité des « pensées des peuples ». Pour que ces parallèles soient fructueux en résultats positifs, il faut toujours considérer *les communautés à l'état de nature*, sans mélange étranger.

« Ce qui compte dans l'horizon ethnique, dit avec raison Bastian, ce ne sont pas les composantes des organismes sociaux, mais ces organismes eux-mêmes (2)... », que ce soient « des tribus au degré le plus bas de l'état de nature » ou des peuples civilisés, car « les questions qui agitent la vie des peuples *à l'état de civilisation le plus achevé* ne peuvent manquer

(1) Comparer *Philosophisches Staatsrecht*, § 13 et 14, où nous expliquons en quoi est insuffisante cette doctrine ordinaire qui repose sur une fausse conception de l'État.

(2) *Völkergedanke*, p. 71. Voir aussi *Philosophisches Staatsrecht*, § 7.

de se poser déjà quelque part, bien que peut-être seulement sous forme embryonnaire, dans la vie *de la tribu au degré le plus bas de l'état de nature*. Or, vu la transparence et la simplicité absolue de ces organismes, les plus petits de tous, il sera d'autant plus facile d'apercevoir d'un rapide coup d'œil à l'endroit convenable tous les points de courbure et de croisement. Ces organismes simples pourront donc nous fournir un fil conducteur au moyen duquel nous trouverons les lois qui régissent les merveilles compliquées. » C'est que ces merveilles compliquées seraient impossibles à comprendre dans leur *genèse intellectuelle*, si on les considérait en elles-mêmes et pour elles-mêmes, en dehors de leur connexion avec les organismes les plus petits et sans les comparer avec ceux-ci. « Tandis que les peuples historiques nous apparaissent nets et réguliers et souvent comme dans un rayonnement de beauté, — tel un cristal que l'on peut soumettre aux mensurations et aux calculs, — l'ethnologie des peuples à l'état de nature nous offre des eaux-mères en une complexe fermentation. Eh bien! dans une *chimie ethnique des pensées*, l'analyse de ces eaux-mères nous fera trouver des *éléments intellectuels primaires*. » Et, pour ces découvertes, on peut s'en rapporter surtout à Bastian : « Rechercher ces *éléments intellectuels primaires* à l'heure où ils commencent à poindre » dans les manifestations les plus diverses de la vie, en poursuivre les ramifications et l'épanouissement dans les « pensées ethniques », voilà bien la tâche de son « *Ethnologie* ». C'est un but élevé que le but auquel il vise ; et c'est avec un véritable enthousiasme, bien justifié du reste, qu'il proclame les voies conduisant à ce but, qu'il annonce les magnifiques perspectives réservées aux regards des privilégiés qui seront parvenus à ces hauteurs.

« Quand on a devant soi des créations achevées, on peut, en s'aidant de la loi, *remonter au point de départ*, considéré comme le commencement *relatif*, et c'est ainsi que l'on a pu fixer beaucoup de principes dans l'histoire et pour l'histoire. L'ethnologie, elle, peut, continuant l'œuvre, pénétrer par l'analyse microscopique jusqu'à la base des cellules.

Cela nous promet des points de repère pour investiguer dorénavant par la voie de *l'induction psychologique* ce qui jusqu'à présent a été cherché, par le moyen de la philosophie, au sujet des possibilités qui sont les conditions préliminaires de l'existence, au sujet de l'énigme que nous présente le fait d'être se dégageant du fait de devenir; car, à plonger dans le fleuve de la pensée, on ne fera remonter des sombres profondeurs que les mystères de la mystique (*die Mysterien der Mystik*). Mais, *si nous avons devant nous, à l'horizon objectif, les raccourcis des pensées ethniques, nous pourrons saisir ces pensées, en étudier les mesures et le but*, pour ensuite, en nous aidant d'analogies suffisantes, *remonter à la loi de développement qui est dans le Penser* lui-même (1). »

C'est en partant de cette « loi de développement qui est dans le Penser lui-même » qu'il faut tout expliquer. Cette loi, on ne peut la reconnaître que sur les « éléments primaires des pensées des peuples à l'état de nature » et leurs transformations encore simples.

« Lorsque *l'examen historique* était *nettement circonscrit*, il était naturel d'expliquer *par des relations historiques* les analogies qui pouvaient se rencontrer dans les usages sociaux ou dans les conceptions religieuses: mais, au fur et à mesure que la masse des matériaux s'accroissait en même temps que s'élargissait l'horizon géographique, la tâche de l'ethnologie ne pouvait pas ne pas être vue différemment : il fallait qu'elle apparût comme consistant d'abord à remonter *aux grandes lois élémentaires du développement ethnico-psychologique* et ensuite, après élimination, à admettre des causalités, *pourvu* toujours qu'on pût les déceler, comme sur une base topographique assurée (2). »

Nous nous sommes peut-être trop étendu sur la *Vorgeschichte* et sur le *Völkergedanke* de Bastian; mais on ne saurait trop apprécier ce qu'il a consigné précisément dans ces deux ouvrages, en fait de principes et de pensées sociologiques. Ce n'est pas trop dire : ces deux ouvrages font époque pour la sociologie. On pourrait donc croire que

(1) *Völkergedanke*, p. 76.
(2) *Völkergedanke*, p. 119.

Bastian ait lui-même mis en œuvre, du moins partiellement, dans ses « *Grundzüge der Ethnologie* » (*Principes d'ethnologie*), qui parurent peu de temps après (en 1884), les principes, les idées constituant tout un programme, les avis méthodologiques contenus dans ces deux écrits; on pourrait croire qu'après trente ans de préparation et de rassemblement de matériaux, que, après de si profondes réflexions sur l'essence, la tâche et les visées tant de l'ethnologie que de la « sociologie ethnique », il nous ait donné, dans les « *Grundzüge* », un exposé systématique et plus resserré de cette science. Malheureusement, à la lecture, on est désillusionné. Cet ouvrage confirme de tous points ce que nous avons déjà dit : Bastian est gêné dans son travail d'exposition par l'abondance des matériaux et il ne parvient pas à tracer nettement son esquisse de la science.

Ce qu'il nous offre dans les *Grundzüge* nous semble maigre, quand nous le comparons avec le programme que, dans *Vorgeschichte* et dans *Völkergedanke*, il a lui-même tracé à l'ethnologie. Ce n'est point que le contenu de chacun des chapitres nous paraisse trop insuffisant; mais ces six (!) *chapitres* avec leurs six sujets sont loin de renfermer tout ce qu'il y a d'essentiel. Les points principaux d'un système devraient pourtant au moins être *indiqués* dans les « Principes » d'une science. Bastian, dans ces six chapitres, passe en revue : 1° les provinces géographiques (en effleurant la question de l'unité de l'humanité et des races), 2° l'outillage (considéré comme premier moyen de civilisation), 3° la propriété (envisagée comme base de l'ordre politique), 4° les choses matrimoniales, 5° les choses juridiques, 6° les choses religieuses. Mais où sont, demanderons-nous, les chapitres pour la « sociologie ethnique », pour des phénomènes aussi importants que l'esclavage, la forme du pouvoir, l'État et la société, l'économie politique, le commerce etc. ? Le développement social dans les divers cercles de civilisation est-il, — je ne dirai pas traité à fond, — mais seulement indiqué? Le développement de divers objets (par exemple de l'outillage) ne nous donne aucune idée du développement des *sociétés humaines* elles-mêmes, ce qui serait cepen-

dant l'essentiel dans une « sociologie ethnique ». Absorbé par les détails, Bastian perd de vue l'ensemble; les arbres lui masquent la forêt: c'est là son côté faible. A cette faute s'en ajoute une seconde : celle-ci est presque une faute de calcul : Bastian a mal posé l'équation sociologique. C'est ce qui l'empêche d'arriver à la solution exacte. Ou bien encore, il ressemble à un géomètre qui, ayant à tracer une courbe, aurait mal choisi le point où il devait se placer. Le point de position de Bastian est l'âme. On pourrait dire que Bastian pense comme le Faust de Gœthe : « Au commencement, il y avait l'idée. » Cette idée croît et se développe ; tout le reste, tout phénomène, n'en est que le vêtement bigarré, changeant selon les temps et les circonstances.

Que n'a-t-il écouté cette voix intérieure qui criait à Faust: « Réfléchis bien avant d'écrire la première ligne! Que ta plume ne parte pas trop vite! Est-ce l'idée... qui produit tous les effets et toutes les choses? » Bastian ne pouvait-il pas se pénétrer de la profonde vérité des mots du poète : « Au commencement était *le fait* »? Il aurait serré de bien plus près le problème sociologique.

Bastian a beau se débattre contre l'idéalisme philosophique; l'erreur sur le point de départ, qui s'était accusée dans « *Der Mensch in der Geschichte* », se reflète jusque dans son dernier écrit. Bastian, au fond, ne cesse jamais d'être le vieux « psychologiste ethnique » qui cherche la cause de tous les phénomènes sociaux dans l'intellect des peuples. Ce n'est point que nous prétendions opposer à cet idéalisme un matérialisme étroit, mais ne voyons-nous point journellement que *le fait* est le substratum sur lequel croît l'intellect? Ce qui provoque la réflexion n'est-ce point toujours et partout *le fait? La pensée* ne se traîne-t-elle pas derrière l'action? Quant au fait, il est causé par des penchants naturels qui n'ont rien de commun avec l'intellect. L'homme *agit en vertu de lois naturelles;* et, s'il *pense en homme*, ce n'est qu'après. Il est vrai que cette proposition paraît être contradictoire avec la règle de conduite « Réfléchis d'abord, agis ensuite »; mais cette règle précieuse, dont nous ne

voulons aucunement contester la valeur pour *l'individu*, n'intervient pas dans le développement *social*, dans les actes des communautés. Ici dominent des forces aveugles; ici on ne pense pas, on ne réfléchit pas, on tend toujours en avant, poussé que l'on est par des lois éternelles. Cette tendance se traduit au dehors par le fait, mais le fait est ce qui produit la pensée. Pour l'idéaliste, cette pensée est dans « l'âme » de celui qui agit, elle est le « motif » de son action. Or les faits sociaux, issus d'une loi naturelle qui ne souffre pas d'exception, sont harmoniques et réguliers. Voilà pourquoi Bastian arrive à constater la croissance régulière de ses « pensées ethniques », de son « intellect ethnique ». Nous ne voulons point, par ces réflexions, diminuer en quoi que ce soit le mérite de Bastian, car jamais un homme n'a dans sa vie rendu autant de services à la science. Nous espérons, du reste, qu'il continuera à en rendre longtemps encore.

## XI.

## Lippert.

De Bastian nous n'avons pu nous empêcher de dire que les arbres lui cachent la forêt. S'il la voit, en tout cas, il ne nous montre que les arbres. Pareil reproche ne saurait être adressé à un écrivain plus jeune, — qui, lui, au contraire, s'entend magistralement à dominer son sujet, à rapprocher des matériaux ethnologiques épars pour en former de savantes compositions dans lesquelles nous distinguons immédiatement le tracé d'ensemble sans que les détails fassent hésiter et fatiguent le regard. — Cet écrivain, c'est *Julius Lippert.*

Parti d'une région spéciale de la sociologie, — la science des religions, — Julius Lippert est parvenu, sinon nominalement, du moins effectivement, à la sociologie dans le meilleur sens de ce vocable. Dans notre *Lutte des Races*, nous avons traité longuement de ses deux ouvrages : *Der Seelencult* (*Le culte des âmes*) et *Die Religionen* (*Les religions*). Nous nous bornerons ici à rappeler qu'il a exposé d'une façon aussi claire que convaincante la loi générale de la formation et du développement des religions et qu'il a donné ainsi à la science des religions une base absolument nouvelle que nous qualifierons de sociologique. Il a, depuis, enrichi la science, la sociologie spécialement, de deux ouvrages très précieux : « *Die Geschichte der Familie* » (*L'Histoire de la famille*) et « *Allgemeine Geschichte des Priesterthums* » (*Histoire générale du sacerdoce*), l'un en 1883, l'autre en 1884.

Lippert possède à un haut degré le don de représenter plastiquement, à travers l'histoire de tous les peuples et de toutes les époques, le développement d'une institution

sociale ou socialo-psychique; il sait laisser dans l'ombre tout ce qui est étranger et mettre son sujet en pleine lumière. *Geschichte der Familie* (*Histoire de la famille*) peut être donné comme un modèle d'exposé sociologique.

« L'homme a toujours considéré *son* organisation de la famille comme celle qui est humainement normale et toujours il l'a interprétée comme telle. Procéder ainsi permet de toucher les cœurs, mais non point d'exposer l'histoire objectivement. » Lippert commence par cette réflexion son *Histoire de la famille*. Citant avec reconnaissance Bachofen, qui a découvert « le droit maternel », — il nous montre *la famille maternelle* primitive, dans laquelle « l'amour maternel était le fondement de l'organisation », puis le « droit paternel » surgissant et *l'ancienne* famille paternelle qui « ne reposait point sur le principe de parenté ou sur une conscience de parenté, mais sur le principe de la puissance, de la domination, de la possession » (famille ancienne) (1), enfin la famille à sa phase de développement la plus récente, la « nouvelle famille paternelle », « dans laquelle les mots père et fils prennent un autre sens, celui de parenté par le sang ».

Pour ce qui concerne le droit de la mère, Lippert a soutenu la théorie de Bachofen. Multipliant les démonstrations, les interprétations et combinaisons ingénieuses, apportant ses « *Rudimente in Brauch und Sitte* » (*Rudiments des mœurs et coutumes*) et ses « *Nachklänge in Mythe und Sage* » (*Échos du mythe et de la tradition*), il n'a pas seulement mis hors de doute cette théorie, qui depuis a été reprise par plusieurs autres écrivains, mais il a en outre ouvert de nombreux aperçus sur l'organisation des sociétés humaines primitives, sur ces groupes primitifs où « les mots *étranger* et *ennemi* sont synonymes » où « est étranger quiconque n'est pas lié par les liens du sang ou du mariage avec la *petite* société organisée (2) ».

(1) Lippert, *Geschichte der Familie* (Histoire de la famille), 1884, p. 5. Nous avons développé la même pensée dans notre ouvrage *Rechtsstaat und Socialismus*, § 30.

(2) C'est ce que nous appelons *la horde*. Voir *La lutte des races*, p. 194 et suivantes. Voir *Rechtsstaat und Socialismus*, § 29.

Lippert reconnaît dans l'antiquité germanique « une espèce de famille en opposition avec celle qui est *conforme à la nature* et qui dérive de la mère. Cette espèce est plus récente. » Elle a fait de l'homme le *maître* des troupeaux et *des esclaves*. Ici « la femme appartient à l'homme, comme étant une partie des biens de celui-ci », « les enfants de la femme appartiennent à l'homme non parcequ'il les a engendrés et s'il les a engendrés, mais parceque la mère lui appartient (1) ». Cette « famille antique » accompagne « l'esclavage développé », lequel « apparaît incontestablement comme une émanation du droit du père (dans le sens ancien) (2) ».

Lippert nous montre quelles transitions nombreuses il y a entre cette famille antique et la famille paternelle relativement récente. « Conservation de l'ancienne union ou dissolution de cette dernière en familles distinctes, cette question qui peu à peu vient s'imposer partout... se rattache de maintes manières aux occupations et aux circonstances de la possession (3). » Nous n'oserions point affirmer que Lippert nous ait complètement éclairci les causes inéluctables de cette transition ; mais ce que nous ne pouvons nous refuser à reconnaître, c'est que Lippert a été, autant que nous sachions, le premier à affirmer catégoriquement le fait de cette marche de développement et à *l'établir* par des documents suffisants. Oui, Lippert, avant qui que ce soit, a signalé le contraste entre la famille ancienne et la famille moderne, la famille paternelle dans laquelle nous vivons. Ce n'est point là un mince mérite, car la difficulté d'élucider ce problème était considérable. « Aujourd'hui que nous sommes accoutumés à tenir l'état de la famille pour si naturel, pour existant de toute éternité, soupçonnons-nous », demande à bien juste raison Lippert, « par quels détours l'humanité a péniblement passé avant de créer cette forme d'existence qui semblerait avoir été si facile à atteindre (4)? » Ces détours, Lippert les a indiqués avec une

(1) Lippert, *Familie*, p. 95.
(2) *Ibid.*, p. 141.
(3) *Ibid.*, p. 221.
(4) *Ibid.*, p. 216.

grande sagacité. Il faudra d'autres recherches, pour déterminer en détail et pour mettre en évidence toutes les étapes de cette longue route, tous les écarts dans un sens ou dans l'autre, tous les sentiers de traverse pris et abandonnés, toutes les avancées et tous les reculs.

Lippert, infatigable dans sa poussée en avant, a abordé un troisième problème sociologique, qui dépasse encore les deux premiers, religion et famille, en étendue et en difficultés, car presque *tout* ce qui a de l'importance pour la sociologie se rattache au « sacerdoce », institution sociale.

Puisque les prêtres toujours et partout se sont appliqués à dominer tous les domaines de la vie sociale, il est naturel et nécessaire, pour une « histoire du sacerdoce », de comprendre les plus importants de ces domaines : religion, coutume, droit, pouvoir, État et société. Lippert n'a pas reculé devant ces difficultés et il nous a donné son ouvrage « *Geschichte des Priesterthums* », original à beaucoup de points de vue et précieux pour la sociologie.

L'idée capitale de ce livre s'appuie sur la théorie du « culte des âmes », de Lippert, pour laquelle ce culte est la racine de toutes les religions et les actes du culte découlent des conceptions adoptées par ces religions. « Il est certain en particulier que, quand on pense à l'Invisible, même se montrant dans un effet de la nature, ce n'est point comme à une force naturelle, mais comme à un *esprit* personnel, et que le concept d'un esprit de ce genre dérive de celui de l'âme humaine. La notion d'une force naturelle est absolument incompréhensible pour un enfant de la nature ; quant à celle d'un esprit personnel, il se la forme à chaque décès, dès qu'il y a chez lui Penser logique. Ne pas oublier ce fait est la condition indispensable pour *que l'ensemble si bigarré des actes cultuels avec leurs innombrables variétés nous paraisse issu de la logique humaine et pour que, étant donnée l'unité de celle-ci, la similitude essentielle de ces actes dans les pays les plus éloignés les uns des autres nous paraisse explicable* (1). »

(1) *Geschichte des Priesterthums*, p. 13.

Ces derniers mots sont le programme de l'ouvrage et en même temps la justification scientifique d'un pareil exposé général. C'est là au fond la pensée de Bastian, mais Bastian, avec ses commentaires complexes sur l'âme des peuples et les pensées des peuples, l'exprime moins clairement, tandis que Lippert se borne à constater que l' « unité de la *logique humaine* » est la base ou la racine : il dit que cette logique, excitée par un seul et même fait, le culte des âmes, ne peut se démentir même dans « l'ensemble bigarré des actes cultuels » et que par conséquent on doit pouvoir démontrer l'unité du *principe* de ces actes cultuels même dans les pays du Globe les plus éloignés les uns des autres. Lippert a brillamment prouvé que cette démonstration était, en effet, possible. Mais il ne pouvait nous donner l'origine du culte et le développement de ses formes qu'après nous avoir décrit les formes de la vie chez les divers peuples et les diverses tribus, car, bien que le culte des âmes soit issu partout de la logique la plus primitive des hommes, les formes de ce culte se sont développées selon le modèle et la mesure des *formes* sociales *de la vie* des divers groupes. C'est donc à ces dernières que Lippert est obligé de consacrer son attention, ce qui le force à admettre dans sa thèse les questions les plus importantes de la sociologie.

Nous ne pouvons ici ni entrer dans les détails de son exposé du développement de la prêtrise chez tous les peuples, ni discuter les questions purement sociologiques qu'il a introduites dans cet exposé. Cependant nous devons mentionner dès maintenant l'opinion de Lippert sur la question fondamentale de toute sociologie : sur l'origine des organisations politiques. Elle diffère notablement de la nôtre, que nous avons défendue dans tous nos écrits antérieurs et que nous prenons pour base ici même. Nous prétendons que toute organisation politique, donc tout développement de civilisation, commence dès qu'une horde est assujettie pour toujours par une autre: aussi n'hésitons-nous point à reconnaître, dans les vainqueurs même les plus grossiers, les plus barbares, les aveugles instruments du progrès

humain, les puissants et premiers fondateurs de la civilisation. Lippert, au contraire, paraît voir, dans le fait indéniable de pareilles fondations d'État, la victoire de la « non-civilisation » sur la « civilisation ». Celle-ci prendrait naissance et se développerait dans la vie commune et « paisible » d'une horde primitive. Lippert défend sa thèse avec quelque passion et calomnie la thèse contraire qui, selon lui, se trouverait dans les livres d'école [?]. Nous reconnaissons franchement que l'opinion de Lippert se présente sous des dehors plus sympathiques que la nôtre, et nous l'accepterions volontiers s'il nous était possible de nous convaincre de sa vérité. Quoi qu'il en soit, nous laisserons provisoirement cette question en suspens et nous nous bornerons à enregistrer les assertions de Lippert au sujet des divers cas étudiés.

« L'histoire du Mexique », écrit-il (1), « connaît des séries de dominations successives avec pénétration des vainqueurs : toujours c'est à de *rudes fils de la non-civilisation* qu'échut le pouvoir. Mais aucun de ces peuples, Toltèques, Chichimèques, Aztèques, *n'avait amené avec lui la civilisation* dans le doux pays d'Anahuac. Ici encore se renouvela un fait obscur qui se reproduit fréquemment : les générations qui, dans les vallées de ces plateaux, pendant des siècles, peut-être pendant des milliers de siècles, *accumulèrent poussière sur poussière pour édifier la civilisation*... représentent dans l'histoire ces bonnes ménagères qui vivent et meurent sans que l'on parle d'elles. Seuls sont considérés comme les créateurs du grand œuvre... ces *nomades des déserts de la non-civilisation*... qui, après avoir été, on peut le supposer, fréquemment domptés et repoussés, finirent à force d'invasions par trouver un jour de victoire et par *réduire au rôle d'esclaves*, dans un peuple où vainqueurs et vaincus ne formèrent plus qu'un bloc, *les hommes de la civilisation* avec tous leurs raffinements. Ceux-là, dans les livres classiques, passent pour les fondateurs de la civilisation, comme s'ils l'avaient apportée du fond de leurs déserts. Quand on a au

(1) *Geschichte des Priesterthums*, t. I, p. 288.

cœur quelque reconnaissance pour la race de la paix, infatigablement et silencieusement active, on doit encore s'estimer heureux de ne pas entendre imputer à l'objet de sa sympathie une corruption infâme que serait venu emporter le souffle purifiant du désert. » Par bonheur, ces conquérants ne sont pas toujours enclins à chasser toute corruption ; ils sont plutôt disposés, au contraire, à en accaparer les genres les plus utiles, et même à les augmenter, à les propager par *la force de l'organisation.*

Lippert est assez sincère pour ne point celer que son jugement, dans cette question, n'a pas été sans être influencé par de la « sympathie » à l'égard de l'un des combattants, le vaincu, — ce qui déjà ne peut manquer d'éveiller en nous une suspicion de non-objectivité, — et pour reconnaître à ces « rudes fils de la non-civilisation » une « force organisatrice » qui permet d' « augmenter et propager » la civilisation de la race pacifique. Nous lui sommes reconnaissant de ces deux aveux. Nous aurons l'occasion de montrer que cette « force organisatrice » est une propriété non dédaignable des « rudes fils de la non-civilisation » et que la « race de la paix », sous cette puissante organisation, au lieu de continuer à accumuler poussière sur poussière » pour « édifier la civilisation », est *contrainte* à superposer, pour ce résultat, pierres de taille sur pierres de taille.

Mais, encore une fois, laissons cette question et prenons note des autres arguments ainsi que des autres documents à l'appui de cette thèse.

L'ancien empire des Incas fut fondé, d'après Garcilasso de la Vega, par une tribu conquérante qui soumit les anciens Péruviens. Garcilasso et à sa suite les historiens jusqu'à nos jours font coïncider avec cet assujettissement le début de la civilisation péruvienne. Lippert rejette cette manière de voir et se range à l'avis d'un voyageur anglais, Hutchinson, qui prétend « avoir observé *de visu* » qu' « ici également, nous nous trouvons en présence d'un travail de civilisation lentement progressif, commencé longtemps avant l'époque des Incas ».

Lippert dit à sujet : « Il est indubitable que cette opinion

se répand de plus en plus, et nous croyons être dès maintenant autorisé à considérer le règne des Incas à un point de vue auquel s'est présenté à nous le règne analogue des Toltèques et des Chichimèques : comme la domination d'un conquérent énergique sur des peuples qui, avant cette conquête, avaient établi une civilisation à demeure. » Mais ce dernier point peut être parfaitement exact sans que la théorie de Lippert ait le droit de s'en prévaloir. Nous voyons partout et fréquemment que des États civilisés sont subjugués par des conquérants plus ou moins « barbares » : ainsi, la Chine est soumise par les Mongols, l'Italie romaine par les Goths et par d'autres tribus germaniques. Il n'est point nécessaire que les Incas aient été les premiers conquérants du Pérou : ils peuvent en avoir été, non les Anglo-Saxons, mais les Normands. Ce n'est point par le seul fait de leur présence que serait confirmée la théorie de la génération spontanée de la civilisation.

Pensant apporter une nouvelle preuve à l'appui de sa théorie, Lippert cite encore l'ancienne Égypte, où, pour lui, « les processus historiques ne sont point d'une espèce essentiellement différente de ceux sous l'influence desquels se constitua l'État péruvien ». Ceci est exact, mais ces processus, comme les précédents, peuvent s'interpréter de deux façons différentes, et le sens donné par Lippert nous parait encore moins justifié que pour ce qui concerne le Pérou et la Mexique. « Entre les déserts et les steppes », écrit-il, « *le riche pays des îles* de l'embouchure du fleuve sacré invitait à une prise de possession et à un établissement permanent, de même qu'au Pérou les dépressions de terrain au bord du lac sacré offraient de pareilles tentations. Poussées par des hordes nomades jusque sur le bord de la mer, les tribus du Delta furent forcées, pour vivre, de s'arrêter et de *se livrer au travail dans un esprit de prévoyance*, de *faire les premiers pas vers la civilisation*, de *maîtriser les eaux* et d'apprendre à se sentir d'une valeur humaine supérieure à celle des Barbares. »

N'oublions point que Lippert parle de l'objet de sa sympathie.

Il continue : — « On pourra admettre qu'il y avait, dans les temps primitifs, un même nombre de petites tribus qui, tout en étant encore nomades à la manière des pasteurs, cultivaient accessoirement un coin de terre, comme le font beaucoup d'Africains d'aujourd'hui, mais sans sortir d'une zone déterminée. La terre d'alluvion, fertile, délimitait leurs excursions ; la *terre rouge* du désert restait le *théâtre des nomades.* »

Toutefois, après cette description, assez apodictique, de la sédentarité et de la civilisation de la « race de la paix » établie sur les rives du Nil, Lippert ajoute, comme touché de légers doutes : « *Comment*, dans les temps primitifs, *les tribus riveraines arrivèrent-elles à s'unir politiquement entre elles? Il va de soi que nous ne le savons pas.* Il est possible qu'elles y aient été forcées par la marche des hordes qui, comme elles ont continué à le faire depuis, parcouraient la steppe et le désert voisins. *Ce qui est certain*, c'est que, tandis qu'au Mexique *la suprématie générale sur les tribus de la civilisation* avait été exercée *par les tribus de la non-civilisation*, le pouvoir collectif sur les tribus civilisées, en Égypte, à l'époque historique, fut exercé par des tribus de civilisation plus récente, au nombre desquelles il faut mettre incontestablement les tribus du pays plat qui se répandaient dans le désert (1). »

Ce récit des faits, quelque sympathique qu'il puisse nous paraître, est-il de nature à nous convaincre de l'exactitude de la théorie de Lippert? Cet auteur ne s'est point expliqué « comment, dans les temps primitifs, les tribus du fleuve arrivèrent à s'unir politiquement entre elles ». Nous, nous saurions l'expliquer, mais seulement par une donnée expérimentale tirée des temps *historiques* : c'est que la réunion et par conséquent l'organisation politique ont été, selon toute vraisemblance, effectuées, dans les temps primitifs, par les « fils de la non-civilisation » triomphants. Cette explication sera probablement antipathique à Lippert. A nous aussi, elle l'est ; mais elle nous semble la seule exacte, ainsi

(1) Lippert, *Priesterthum*, t. I, p. 380.

que nous nous proposons de l'établir plus loin. Lippert dit avec raison : « *Il est certain qu'à l'époque historique la domination collective sur les tribus de la civilisation vint des tribus de la non-civilisation.* » Eh bien, nous sommes d'avis que les lois sociologiques, corroborées ou non par le témoignage historique, sont immuables ; pour nous, la méthode appliquée par Lyell à la géologie est bonne en sociologie (1). Nous croyons donc qu'il a toujours fallu une « domination collective », exercée par les « rudes fils de la non-civilisation », pour amener la race de la paix à des « groupements politiques », à des organisations politiques et à tout ce qui en résulte sous le rapport du développement de la civilisation. Lippert peut-il donner une autre explication ? Il reconnaît franchement que cela lui est impossible. Alors, qu'il ne nous en veuille point de dire que son récit (inspiré par une sympathie pour les uns et aussi, conséquemment, par une antipathie à l'égard des autres) n'est pas autre chose qu'un système préconçu. Mais, répétons-le, nous ne nous prononcerons point encore ; il est possible que dans un pays la civilisation ait commencé par l'assujettissement des uns aux autres, que dans un autre pays elle se soit produite autogénétiquement au milieu d'une « race de la paix ». Seulement ce dernier procédé, étant en contradiction flagrante avec les observations empruntées aux temps historiques, aurait besoin d'être démontré d'une façon convaincante.

Il nous faut nous contenter de ces indications sur le contenu des ouvrages de Lippert. Il n'est point possible, ici, de formuler des appréciations, ne serait-ce que touchant la marche de ses recherches sur le développement de la prêtrise, — à plus forte raison, au sujet des nombreuses questions historiques et sociologiques qu'il traite à des points de vue nouveaux. Pour résumer notre jugement, Lippert s'entend merveilleusement à animer la matière sociologique amassée par d'autres et à lui donner une forme profondément artistique.

(1) Voir *La lutte des races*, p. 171 et suivantes.

## XII.

### Mohl, Stein, Gneist, Carey, Menger, les socialistes.

Ayant cité Comte, Spencer, Bastian et Lippert, nous avons énuméré les maîtres de la sociologie. Les autres sociologistes ne nous ont donné que des travaux secondaires en comparaison. Ces travaux, nous en parlerons, dans notre exposé, à propos des questions auxquelles ils se rattachent.

Il ne me reste plus qu'à mettre en relief ici des terrains scientifiques et certains champs d'exploration... où fleurit aussi la sociologie, où l'on en trouve les variétés les plus importantes et où les conditions qui en ont favorisé la naissance... assurent à son avenir une influence heureuse à plusieurs égards.

Il faut citer ici, en première ligne, *la science politique* et *l'économie de la nation*, aux chefs desquelles la notion de « société » s'est imposée comme un concept difficile qu'ils se sont loyalement efforcés d'élucider. Nous avons apprécié ailleurs les travaux de Mohl, de Stein et de Gneist (1). Bornons-nous ici à mentionner que, dans ces théories politiques, la « société » est une notion principalement économique.

*Stein* surtout ne voit dans la société que des groupes d'hommes exploitant des biens ; il considère le rapport entre cette société et l'État qui exerce sur elle la puissance politique. Ce concept exclusivement économique, particulièrement exclusif en ce qui concerne la question sociale, règne d'un bout à l'autre de l'économie de la nation, et c'est

(1) Voir *Philosophisches Staatsrecht*, § 12 ; *Rechtsstaat und Socialismus*, t. II, § 15 à 22 et § 28.

la raison pour laquelle on s'est accoutumé à entendre tout d'abord « économie nationale » lorsque est prononcé le nom de « science sociale ».

*Carey*, par ses *Bases de la science sociale*, ouvrage dans lequel il ne traite que d'économie sociale, a contribué puissamment à propager cette confusion. De là vient que Bärenbach, dans son esquisse historico-littéraire « *Die Socialwissenschaften* » (*Les sciences sociales*), traite surtout de savants s'occupant de l'économie de la nation, dans ses rapports avec la « question sociale » mais ne trace pas de démarcation rigoureuse entre la sociologie et cette économie de la nation.

De même, *Menger*, dans son ouvrage « *Methode der Socialwissenschaften* (*Méthode des sciences sociales*), ne traite que de l'économie de la nation ; il la considère comme la science sociale par excellence.

L'exclusivité de ces économistes n'est point pour nous faire méconnaître le grand rôle que leur science a tenu par rapport à la sociologie, dont elle a été l'avant-courrière, — ayant, avant toute autre science, reconnu que des lois économiques déterminent et gouvernent les actions humaines. Bien plus, l'économie de la nation a été forcée par la nature des choses de traiter non seulement des individus en train d'administrer des biens, — individus qui peuvent se dérober à toute règle, — mais des *groupes sociaux*, seuls en cause; elle a eu, par conséquent, à traiter des grands propriétaires fonciers, des industriels, des négociants, des manœuvres, des ouvriers, des agriculteurs etc. Enfin, l'idée de développement réglé par des lois s'imposa d'elle-même à l'économie nationale, lorsque celle-ci considéra la transition régulière, déterminée par des facteurs extérieurs, qui s'opère entre une phase économique et une autre. C'est de cette façon que l'économie nationale devint la meilleure *école préparatoire de la sociologie* et que les habitudes de pensée propres à l'économie nationale formèrent des penseurs en sociologie.

Ces transitions entre l'économie nationale et la sociologie n'apparaissent chez aucun auteur aussi clairement que chez

Carey, ce dont, du reste, il ne faut point rendre grâce exclusivement à l'économie nationale, mais à l'universalité de *Carey*, dont le regard s'étend bien au delà des phénomènes purement économiques de la vie sociale. L'homme qui défend l'unité des sciences sociales selon l'esprit de Comte et qui s'efforce de déceler l'*unité de la loi* dans tous les phénomènes de la vie... ne pouvait se satisfaire dans les bornes étroites qui sont assignées à l'examen des phénomènes économiques, et c'est ainsi que dans ses nombreux ouvrages, il nous associe à des excursions dans des domaines sociologiques des plus variés (1).

Aux économistes se rattachent, à titre de pionniers de la sociologie, *les socialistes*. Étudiant les rapports entre les classes travailleuses et les classes possédantes, entre la grande et la petite industrie, etc., dans ce que le développement de ces rapports a de régulier, ils exécutent une partie importante du travail de la sociologie (2).

(1) Carey, *Bases de la science sociale*, en anglais. Voir aussi la préface de Stöpel à la traduction de *l'Unité de la loi*. Berlin, 1878.
(2) Voir *Rechtsstaat und Socialismus*, livre II.

## XIII.

### Post.

Immédiatement après l'économie nationale, la science du *droit comparé* a recueilli pour la sociologie les matériaux les plus précieux et éveillé des idées d'une importance capitale.

*Hermann Post* a tenté une « *Naturgeschichte des Rechts,* » (Histoire naturelle du droit) et récemment une « *Rechtswissenschaft auf sociologischer Grundlage* » (*Science du droit fondée sur la sociologie*).

Le droit comprend tout l'ordre social, car, dans la vie sociale, il n'y a rien qui ne suscite un droit spécial, rien donc *que l'on ne puisse* envisager au point de vue du droit. Quelques auteurs ont essayé d'écrire la science du droit comparé. Ces tentatives sporadiques ont depuis longtemps révélé des ressemblances et des analogies dans le droit et son développement chez les divers peuples tant du passé que du présent. On a constaté que les explications au moyen de parenté historique et de transport étaient insuffisantes; nous avons vu que Bastian proteste contre de semblables explications et les remplace par une interprétation psychologique, par une interprétation s'appuyant sur l'âme des peuples. D'autre part, l'examen comparé du droit devait susciter l'idée d'un développement *régulier* du droit chez tous les peuples. De cette idée à une « loi naturelle du droit » et à une « science naturelle du droit », il n'y avait qu'un pas. Post le franchit en 1867 et en 1872 (1), lorsqu'il publia ses deux ouvrages: *Naturgesetz des Rechts* (*Loi natu-*

(1) Voir Gumplowicz, *Philosophisches Staatsrecht*, p. 168 et suivantes.

*relle du droit*) et *Naturwissenschaft des Rechts* (*Science naturelle du droit*).

Depuis nombre d'années, Albert Hermann Post étudie assidûment ces questions. Dans les deux premiers ouvrages que nous venons de mentionner il avait émis l'idée d'une *philosophie naturelle* : « L'histoire du monde est le développement des forces de la matière par spécialisation de types universels. »

Il y a encore d'autres passages analogues. Post ne tarda pas à s'émanciper et à s'enhardir au point de rassembler dans une série d'ouvrages (1) les matériaux d'une histoire comparée du droit. Ces matériaux ne sont pas dépourvus d'intérêt, au point de vue objectif. Les sous-titres caractérisent le courant général des idées : elles partent d'une *science comparée du droit* et passent par l'ethnologie pour arriver à une sociologie. Les deux premiers ouvrages de Post (1875 et 1876) sont, aux yeux de cet auteur, des contributions à une « science universelle comparée du droit », des prolégomènes en quelque sorte. En 1880 et 1881, paraissent ses *Bausteine* (*Pierres à construction*). Ces pierres, il les apporte pour préparer, à la science du droit, « des assises empruntées à l'ethnologie comparée ». Dans un ouvrage postérieur, « *Die Grundlage des Rechts* » (*La base du droit*, 1884), il tente « l'édification d'une science générale du droit sur une base sociologique ». Nous voyons donc que, de tous les domaines voisins, ethnologie, économie nationale, science du droit, les idées et les travaux scientifiques tendent à une sociologie et aident à la fonder.

De ses deux premières œuvres inspirées par les idées de « philosophie naturelle », Post a transporté dans ses livres postérieurs l'idée d'un « organisme générique » qui se dresserait au-dessus des organismes naturels, comme un être d'ordre supérieur. Nous ne pouvons nous déclarer pour un pareil concept, auquel ne correspond aucune réalité ; nous

(1) *Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit* (*Association des membres du clan à l'époque primitive*), 1875 ; *Ursprung des Rechts* (*Origine du droit*), 1876 ; *Anfänge des Staats- und Rechtslebens* (*Débuts de la vie politique et juridique*) 1878 ; *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft* (*Pierres pour l'édification d'une histoire universelle du droit*), 1880 et 1881.

nous abstiendrons toutefois de discuter sur ce point avec Post, et cela d'autant plus facilement que, si dans ses écrits suivants il mentionne encore son « organisme générique », c'est à intervalles de plus en plus espacés et que dans sa « *Base du droit* » il abandonne cette expression.

Tout en corrigeant, dans les anciens écrits de Post, ce concept inexact, nous pouvons adhérer à l'ensemble des idées fondamentales de cet auteur sur le développement de la vie juridique et politique. « Il y a des lois déterminées d'après lesquelles se développe tout être organique qui, à l'intérieur de la race humaine, se forme au-dessus des individus humains [Mais ! c'est ce que nous appelons, tout simplement, nous, communautés humaines !] et ces lois peuvent être élucidées par comparaison avec les périodes de développement correspondantes de tous les organismes génériques vivant et ayant vécu sur la terre. Fixer ces lois est la tâche immédiate de la science juridique et politique de l'avenir (1). »

Post fait parcourir diverses phases au développement de ses « organismes génériques ». La première est la « phase de l'association des membres du clan », ou encore la « phase de l'association pacifique ». « La forme d'association la plus primitive est l'association des membres du clan, réunion d'hommes qui est fondée sur la communauté du sang et dont les membres se solidarisent *pour* [?] l'offensive et la défensive ». Une réunion pour l'offensive et la défensive ! Voilà qui rappelle fortement le « contrat social » ! Quant à nous, nous remplacerons cette expression tout simplement par celle de « horde primitive », attendu que la horde primitive est pour nous le premier fait naturel reconnaissable. Mais cette horde n'est ni une « réunion », car une réunion suppose une séparation ou un éparpillement préalable, ni « une réunion pour l'offensive et la défensive », ce qui impliquerait un « contrat social ». Malgré tout, on pourrait, à l'aide d'une petite correction, faire passer cette « association des membres du clan » pour la forme sociale la plus primitive, pourvu que

(1) Post, *Ursprung des Rechts*, p. 7.

l'on pût accepter la thèse de Post, selon laquelle il y aurait développement ultérieur conduisant aux formes sociales plus élevées. Seulement, cette acceptation est difficile, attendu que Post *n'explique* point et *n'établit* point ce développement ultérieur, mais prétend que le fait s'accomplit spontanément, en vertu d'une loi intime de développement.

« C'est de cette forme que part, c'est à elle qu'aboutit toute forme d'organisation. L'association des membres du clan est la forme d'organisation régulière des peuples chasseurs et nomades, et ici, par croissance allant de l'intérieur à l'extérieur, elle s'étend souvent au delà de son cercle primitif, qui, selon toute apparence, était assez restreint pour constituer des clans et des tribus possédant des institutions passablement développées. » Conceptions obscures!

Ce n'est point « par croissance allant de l'intérieur à l'extérieur » que ce développement s'est accompli. D'autre part Post ne se rend pas compte des causes actives, des facteurs de ce développement. « Cela s'accomplit », et il constate que ces transformations s'effectuent d'après une loi. Post ne demande pas davantage. « Après que la sédentarité est survenue, l'ancienne constitution s'appliquant à l'association des membres du clan se désagrège toujours jusqu'à un certain point (1). » Quant à savoir de quelle manière et par quels moyens s'effectue l'avènement de cette sédentarité, Post ne s'en inquiète guère. « Elle survient », dit-il, et puis « l'association des membres du clan se désagrège », et voilà! L'exposé continue. Évidemment il ne peut satisfaire; du moins, il ne peut satisfaire le sociologiste. — Il faut reconnaître ce que l'on doit à Post pour le zèle et le jugement dont il a fait preuve si souvent dans la recherche et le choix de ses matériaux, pour son infatigabilité à pousser aux investigations sociologiques sur le terrain de la science du droit. Mais, dans son exposé du développement social, il ne va pas au fond des choses; il laisse voir qu'il ne s'est pas bien rendu compte de la nature et de l'essence de ce développement.

(1) Post, *Ursprung des Rechts*, p. 11.

Son ouvrage plus récent, « *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte* » (*Les bases du droit et les traits généraux de l'histoire de son développement*) montre que Post a réalisé de grands progrès dans plusieurs sens et que de la clarté s'est faite, à maints égards, dans son esprit ; cet ouvrage toutefois n'est pas satisfaisant, du moins pour le sociologiste, en ce qui concerne le développement social. Nous ne tiendrons pas rigueur à Post d'enfourcher encore de temps en temps son vieux cheval de bataille et de nous dire, par exemple, que « *la race humaine*, comme toute race organique de notre planète, forme, dans son ensemble, un organisme biologique (1) », ou d'avancer d'autres propositions dans le même genre, mais ce que nous ne pouvons nous dispenser de lui reprocher, c'est de conserver encore dans ce dernier ouvrage ses fausses idées sur le développement social, que nous avons relevées plus haut. Il aurait bien pu, en consultant les publications spéciales, s'éclairer sur des points nombreux qui pour lui sont demeurés obscurs ! Ainsi la proposition suivante serait difficile à justifier scientifiquement : — « Le fait, pour une pluralité d'individus humains, de descendre d'une mère commune, d'un père commun, ou de parents communs est la base sur laquelle repose le clan. Au fur et à mesure que la postérité augmente, le processus de génération se poursuit avec celle-ci et une union de clans succède au clan primitif ; lorsque ce même processus se poursuit à travers une longue série de générations, on a une tribu, puis un peuple, enfin des tribus de peuples ». — Voilà encore ce concept naïf, qui est emprunté aux récits bibliques et qui, si nous en cherchons logiquement les prémisses, ne peut manquer de nous ramener à Adam et Ève !

D'autre part, est-ce *expliquer scientifiquement* le développement que de dire ... « Au fur et à mesure que la communauté de vie des clans se désagrège, certains droits et certains devoirs qui reliaient les associés entre eux s'éliminent (2) » ... et de parler d'une « désagrégation qui se pro-

(1) *Grundlagen und Grundzüge*, p. 16.
(2) *Grundlagen und Grundzüge*, p. 75.

duirait peu à peu dans la communauté de vie primitive (1) », après quoi, « l'individu humain se développe *petit à petit* en un sujet de droit (2) » et « le droit issoit lentement de la paix (3) ». Ce ne sont là que des phrases et des assertions aussi générales que vagues, ne reposant point sur des idées nettes, et, par conséquent, ne faisant aucune lumière (4).

Malgré ces faiblesses et ces lacunes que l'on constate çà et là dans l'exposé de Post, nous ne sommes pas moins tenus d'accepter avec reconnaissance les matériaux qu'il a non seulement accumulés à l'état *brut*, mais qu'il a coordonnés avec compétence (5). Nous ne pouvons ne pas reconnaître en lui l'infatigable propagateur de l'idée d'une « science naturelle du droit », d'une « science du droit fondée sur l'ethnologie comparée », enfin de la « science sociale ». La tâche de cette science sociale, il la conçoit, du reste, à la manière de Bastian. « C'est la grande pensée de la science sociale de nos jours, de tendre à déceler *l'essence de l'esprit humain*, en étudiant les défaites de cet esprit dans les divers domaines de la vie ethnique. C'est sur cette pensée que repose la jurisprudence sociologique, celle-ci s'efforçant de découvrir l'essence de la conscience juridique humaine en la faisant sortir des défaites que subit cette conscience dans les conceptions juridiques et les instituts juridiques de tous les peuples de la terre. » On le voit : pour Post comme pour Bastian, l' « esprit » et la « conscience » sont les choses primaires ; ils sont, pour ainsi dire,

(1) *Grundlagen und Grundzüge*, p. 76.
(2) *Ibidem*, p. 83.
(3) *Ibidem*, p. 87.
(4) Dans cette même catégorie rentre la phrase suivante : « Avec le développement progressif de l'État composé de clans, il se produit déjà des différences de profession. » (*Ibidem*, p. 102.) Si tout se développait peu à peu sans que nous eussions besoin de savoir *de quelle façon* cela aurait lieu, la sociologie serait vite bâclée !
(5) Parmi ses derniers travaux, voici ceux qui nous intéressent : *Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz* (*Introduction à l'étude de la jurisprudence ethnologique*), 1886 ; *Afrikanische Jurisprudenz* (*Jurisprudence africaine*), 1887 ; *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts* (*Études sur l'histoire du développement du droit familial*), 1889 ; *Japanisches Familienrecht* (*Droit familial japonais*), 1890 ; *Ueber die Aufgaben einer allgemeinen Rechtswissenschaft* (*Sur les tâches incombant à une science générale du droit*), 1891 ; *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz* (Esquisse de la jurisprudence ethnologique), 2 volumes, 1894.

les principes qui font se mouvoir le monde, et, à ce titre, ils sont le but de toute recherche, tandis que les phénomènes sociaux sont uniquement des moyens d'étudier ces *ressorts intimes* de tout Advenir. Nous aurons l'occasion d'établir notre opinion, qui diffère de celle-ci et d'après laquelle l'Advenir naturellement nécessaire est la chose primaire, la chose d'où l' « esprit » se dégage, comme de la fleur le parfum. — Il ne faudrait point croire que les « institutions juridiques » attestent les défaites de la conscience juridique. C'est, au contraire, la conscience juridique... qui atteste la défaite des institutions juridiques. L'histoire produit l'esprit ; ce n'est point l'esprit... qui produit l'histoire.

## XIV.

### La philosophie de l'histoire, Rocholl.

Si l'économie nationale, la science du droit comparé et la science des religions ne s'occupent que de quelques côtés de la vie sociale et, par conséquent, n'anticipent que sur quelques domaines de la sociologie, il y a eu encore d'autres sciences philosophiques et historiques qui ont traité... soit ce problème sociologique supérieur lui-même, soit ce qui est le noyau de la sociologie, bien qu'elles n'aient point prononcé ce nom de sociologie.

Nous nous bornerons à citer ici, parmi ces sciences philosophiques, *la philosophie de l'histoire*. Son objet est le développement historique de l'humanité, dans lequel elle cherche l' « idée philosophique ». Il est évident que, ce faisant, elle effleure de bien près le problème sociologique supérieur, et il n'est guère nécessaire de dire quelle importance elle présente pour la sociologie.

*R. Rocholl* a essayé de dresser un tableau de l'ensemble de ce qui a été publié sur la philosophie historique. Son mémoire (un mémoire couronné !) mentionne à peu près tous les travaux que l'on a faits sur ce sujet jusqu'en 1876. Rocholl a honorablement mérité son prix. Il excelle à faire parler tous ceux qui dans l'univers se sont occupés de la philosophie de l'histoire, sans que le lecteur même le plus perspicace puisse découvrir dans sa compilation une ombre de pensée personnelle. Un livre entier, et pas une pensée ! Ah ! l'auteur connaît bien la manière de se faire décerner un prix ! Si l'on veut avoir un aperçu de tout ce que les philosophes ont prétendu introduire dans l'histoire de l'humanité, on n'a qu'à lire ce livre. C'est à vous donner le vertige ;

mais, votre émoi dissipé, vous vous demandez si Rocholl n'a pas fait défiler devant vous une troupe d'extravagants.

La philosophie de l'histoire n'a été qu'un avortement. C'est avant de s'être fait de l'humanité un concept même à moitié suffisant... que l'on avait parlé de l' « idée de l'histoire de l'humanité ». Or, qu'est-ce que le peu que l'on savait de l'histoire de l'Europe méditerranéenne en comparaison avec l'histoire véritable, alors ignorée, de l'humanité *tout entière?* N'était-il pas enfantin de porter un jugement sur une collectivité dont on ne connaissait qu'une très faible partie?

La sociologie, elle, jouera un rôle tout différent. La sociologie sait bien qu'elle ne pourra *jamais* connaître un ensemble et par conséquent l'apprécier; elle prétend seulement porter un jugement sur un *processus* qui se déroule partout et toujours de la même manière, — qui se déroulait, il y a des siècles et des siècles, comme il se déroule sous nos yeux. Quant à interpréter l'ensemble, le point de départ, le point d'arrivée et le pourquoi, elle y renonce de prime abord. C'est là son avantage marqué sur sa rivale. Il est vrai que l'insuccès de cette dernière est pour la sociologie un enseignement précieux. Ce n'est pas, du reste, tout ce qu'elle lui doit. Les idées de la philosophie de l'histoire sur les hommes primitifs, sur le développement des États et peuples historiques... seront, à maints égards, suggestives pour la sociologie.

La transition entre la philosophie de l'histoire et la sociologie ne fut pas partout immédiate comme elle l'avait été en France. En Allemagne, *l'histoire de la civilisation* fut l'agent de cette transition. L'histoire de la civilisation humaine, depuis les commencements jusqu'à nos jours, c'est déjà presque de la sociologie; en tout cas, cela peut facilement en être. Kolb, Henne am Rhyn et surtout Hellwald ont donc rendu de grands services. Ils ont réparé les dommages qu'avait causés la philosophie de l'histoire, ils ont enseigné à envisager sans illusion le développement de l'humanité. L'infatigable Hellwald tire parti de tous les

matériaux anthropologiques et ethnologiques et recule l'horizon de l'histoire de la civilisation jusqu'au seuil des temps préhistoriques.

Sur ce dernier terrain, les hommes de *la préhistoire* viennent de toutes parts à son secours : ce sont, en particulier Lubbock, Tylor et Caspari. Enfin, *l'anthropologie* et *l'ethnographie*, Waitz-Gerland, Perty, Peschel, ont contribué à rassembler et à disposer des matériaux précieux pour la sociologie.

## XV.

### La Sociologie. Gustave Le Bon.

La sociologie puise donc, aujourd'hui, dans l'anthropologie, l'ethnographie, la préhistoire et l'histoire de la civilisation, les éléments de sa croissance. Cela s'explique facilement. L'anthropologie, au début, n'étudiait que l'homme physique et ses principales espèces; l'ethnographie ne cessait d'apporter de nouveaux matériaux trouvés dans le monde humain vivant, et elle augmentait presque à l'infini le nombre des espèces. La préhistoire alla chercher l'homme préhistorique, pour expliquer, par l'état de celui-ci, les phénomènes de l'homme historique; enfin, prenant pour objet de ses recherches les phénomènes de la civilisation de l'homme préhistorique, elle arriva par mégarde à s'occuper des débuts de l'histoire de la civilisation. Cette histoire de la civilisation, elle, observa le même sujet à une époque plus tardive.

On s'aperçut enfin de ceci : ces quatre sciences sont de nature purement *descriptive*, elles ne font que fournir des *matériaux* d'une *science* de l'homme. Quant à cette science de l'homme, — pour être *science*, elle est obligée, en vertu de motifs que nous avons exposés plus haut, de s'occuper non de l'individu, mais des groupes sociaux, des sociétés, et c'est ainsi qu'elle devient *sociologie*. La différence essentielle entre ces quatre sciences et la sociologie consiste en ce que cette dernière, loin d'être de nature *descriptive*, emprunte les matériaux de ces sciences descriptives pour entreprendre des investigations scientifiques et arriver à ériger des lois scientifiques.

Tandis que divers écrivains s'occupent de ces diverses sciences en empiétant plus ou moins sur les domaines voisins, *Gustave Le Bon*, dans son remarquable ouvrage « *L'homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire* » (Paris, 1881), nous donne les principes de toutes les sciences descriptives susdites et en même temps (dans le tome II) un exposé de la sociologie, s'appuyant sur elle, de sorte qu'il décrit tous les degrés du développement scientifique qui a commencé par l'anthropologie et qui s'est terminé à la sociologie.

Ce que Le Bon nous fournit dans le tome I de son ouvrage, ce ne sont que des esquisses des sciences qui préparent la sociologie. Après une « Introduction » sur les transformations de nos connaissances et de nos opinions, dans laquelle l'auteur se montre moniste et positiviste dans le meilleur sens du mot, vient le livre I, « L'univers », dans lequel le monde est examiné à un point de vue rigoureusement réaliste ; le livre II, « L'origine et le développement des êtres », emprunte la théorie de Darwin et celle de Häckel; le livre III, intitulé « Le développement physique de l'homme », expose l'anthropologie et la préhistoire ; il traite de l'homme primitif, de la *formation des races* et des diverses *époques* préhistoriques, selon la division usuelle ; le livre IV, « Le développement intellectuel des hommes », esquisse la *psychologie fondée sur la physiologie*. Ces emprunts aux sciences qui s'occupent de l'*univers* et de l'*individu* fournissent à Le Bon une large base sur laquelle il édifie sa sociologie, qui forme le tome II de son ouvrage.

Faisons abstraction du livre I, qui n'est que l'*introduction* spéciale à la sociologie : la sociologie et ses limites, son utilité et ses méthodes. L'ensemble de cette sociologie se divise à son tour en deux livres : Facteurs de l'évolution sociale (livre III) et Développement des *sociétés* (livre IV). Malgré l'excellence de tout ce que Le Bon nous offre dans ces deux livres, malgré notre disposition à contresigner la plus grande partie de ce qu'il a écrit, ses opinions et ses considérations sociologiques, nous devons dire que, tout en ayant donné à sa sociologie une large base scientifique et

tout en s'étant livré à des réflexions générales, exactes dans leur ensemble, sur la notion et la méthode de la sociologie, Le Bon a commis une faute de construction importante, *qu'il a manqué l'objet proprement dit de la sociologie* et que, après s'être mis en quête de lois sociologiques, il n'a réellement trouvé aucune loi de ce genre. L'examen des détails justifiera notre appréciation.

Le Bon (tome II, livre II) traite des facteurs de l'évolution sociale. Qu'entend-il par ces facteurs? Les titres des divers chapitres nous renseignent à cet égard. Ces chapitres ont pour objet l'influence des *milieux*, en outre l'influence de l'intelligence et des sentiments, de l'acquisition du langage, des relations commerciales, — des progrès de l'industrie, de la littérature et des arts, — de la lutte pour la vie et du développement des institutions militaires, de la *connaissance* de l'agriculture, du développement de la population, — l'influence de la stabilité et de la variation, de la race, du passé et de l'hérédité, des illusions, des conceptions religieuses, de la politique et de l'administration de l'État, de l'éducation et de l'enseignement.

Ce sont là incontestablement autant de questions très importantes, qui se rattachent à la sociologie; mais toutes ces influences sont loin d'être des facteurs du *développement social :* elles ne sont que des influences *agissant sur ces facteurs. Les facteurs* du développement social sont, comme nous l'avons expliqué plus haut, *les groupes sociaux eux-mêmes.* Ces groupes sociaux sont *influencés* par les *agents* physiques et moraux les entourant, agents que Le Bon, comme nous l'avons montré, énumère très exactement; mais c'est une erreur que de confondre ces conditions extérieures, ces influences et ces agents, avec les facteurs proprement dits, avec les sujets du développement social. La conséquence de cette erreur a été que Le Bon, dans les chapitres sur les « facteurs du développement social », ne pouvait rien nous dire d'important qu'il ne nous eût déjà dit dans le tome I, à propos du développement de l'individu : dans ce tome I, il nous avait déjà décrit l'influence de tous ces agents et de toutes ces circonstances sur cet indi-

vidu. De là résultent nécessairement des répétitions, auxquelles l'auteur ne pouvait échapper, malgré sa grande habileté littéraire, malgré ses efforts évidents pour nous présenter un seul et même fait sous un jour différent et pour en donner les preuves les plus variées.

Ces répétitions proviennent de ce que le *plan* de sa sociologie est faux, étant trop restreint.

Dans le tome I, page 190, il traite de l'état physique des premiers hommes. Dans le tome II, livre II, en traitant des facteurs du développement social, il est forcé, à propos de l'influence du milieu sur le développement social, de revenir sur le même sujet, et il nous ramène à l'existence des premiers hommes. Il est vrai qu'ici, dans le tome II, il s'efforce de nous donner *d'autres détails* sur l'homme primitif que ceux contenus dans le tome I, mais le *sujet traité* est le même, et ce qui est raconté dans le tome II aurait pu tout aussi bien être dit à l'endroit convenable, dans le tome I. — De même, pour citer un second exemple, Le Bon, dans le tome II, examine l'influence du passé et de l'hérédité, en tant que facteurs du développement *social*. Mais il a déjà traité le même sujet dans le tome I, où, à propos du développement des instincts de l'individu, il parle des « habitudes graduellement modifiées et conservées par l'hérédité ». Bref, Le Bon n'a à nous présenter, comme facteurs du développement social, que les agents et les causes qui influent aussi sur la vie individuelle. Il lui était donc impossible d'éviter les répétitions ; il les a du reste fort habilement masquées. Ce qui est représenté dans le tome I comme des influences agissant sur le développement individuel devient, dans le tome II, des facteurs du développement social. L'erreur ici est évidente !

La seconde moitié de la sociologie de Le Bon prête le flanc à des critiques du même genre : ici également le contenu ne remplit pas les promesses du titre. Celui-ci est, comme je l'ai déjà mentionné : « Développement des sociétés ». Que nous offrent, au lieu de cela, les divers chapitres ? Voici d'abord le « Développement du langage ». Le *langage* est-il une *société ?* Certes, le langage a une grande influence

sur le développement d'une « société » ; mais est-ce une raison pour que l'on puisse considérer le développement du langage comme un développement de la société ?

Il en est de même pour les chapitres consacrés au développement de la religion (chapitre IV), de la morale (chapitre V), du droit (chapitre VI), de l'industrie et de l'économie politique (chapitre VII). La religion, la morale, le droit, ce sont là des phénomènes psychiques sociaux; l'économie politique est un phénomène économique. Le développement de ces phénomènes est *déterminé* par le développement des sociétés ; il a pour condition préalable le développement social, mais de son côté il exerce sur le développement social une influence particulière ; malgré cela, le développement de la religion, de la morale, du droit etc. n'est pas un « développement des sociétés ». Ici donc Le Bon ne nous a pas présenté ce qu'il *voulait* nous présenter et ce qu'il *aurait dû* nous offrir dans la sociologie ! — Le Bon, à vrai dire, se rapproche plus de son but dans les deux chapitres où il examine le développement de la famille et de la propriété (chapitres II et III, même livre) ; car, comme nous l'avons vu, la famille et la propriété sont deux institutions éminemment *sociales :* elles se rattachent immédiatement au développement social, elles en résultent immédiatement, elles en forment une partie essentielle. Il aurait dû faire voir ces deux institutions sociales dans cette connexion que nous avons affirmée et démontrée. A la vérité, s'il ne l'a pas fait *complètement*, il l'a fait en partie. S'il ne représente pas les diverses phases de développement de ces institutions comme dérivant immédiatement du contact et de l'action réciproque de groupes sociaux hétérogènes, il essaye de chercher la cause des transformations de ces *institutions* dans des transformations *sociales* de ce genre, à savoir dans les modifications des rapports que les éléments sociaux ont entre eux.

Ainsi, il se demande (tome II, page 294) comment la parenté maternelle a été remplacée par la parenté paternelle, comment le père est devenu le chef de la famille, et il fait une réponse exacte en bloc. Au sujet de cette transformation,

Le Bon écrit : « Il me semble qu'elle dut se produire à l'époque où l'homme, commençant la vie pastorale et agricole, *eut besoin d'esclaves* pour l'aider dans ses travaux. Au lieu de tuer ses prisonniers, il les garda pour l'aider et devint seul propriétaire de ceux qu'il avait acquis, des femmes notamment. » Ici Le Bon a été assez perspicace pour toucher juste sans même avoir pris notre point de départ : l'action réciproque de groupes sociaux hétérogènes, qui est l'unique moteur de tout développement social.

Parti comme moi, il ne se serait pas borné à trouver *par hasard* cette révolution dans la forme de la famille, mais il aurait eu en mains la clef d'un problème non moins difficile : celui des transformations de la propriété. Cette fois, il reste perplexe, le heureux hasard ne s'étant pas présenté. Il sait que « la propriété n'a pas toujours existé sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui. L'idée que le sol, l'air ou la lumière pouvaient appartenir à quelqu'un n'aurait pu être comprise par nos premiers ancêtres et il a fallu que l'humanité ait parcouru la plus grande [?] partie de son cycle pour que cette conception ait pu naître. » Quant à savoir de quelle manière, par quelles causes impérieuses, s'est opérée la transformation de la propriété ou plutôt la fondation de la propriété particulière, Le Bon n'est pas à même de s'en rendre compte. Il se trouve là en présence d'une « conception » qui a surgi, un beau matin, dans un cerveau humain, en présence d'une *idée* qui a point tout à coup. « Lorsque l'agriculture fut connue, et alors l'humanité avait déjà un immense passé derrière elle, il s'écoula encore un temps fort long avant que *l'idée de propriété personnelle* apparût. Le sol comme les femmes appartint d'abord à tous les membres d'une communauté. Ce n'est que bien *lentement* qu'ils arrivèrent à être la propriété d'abord temporaire, puis permanente d'une famille, et enfin d'un individu. » Nous voyons donc qu'ici Le Bon, sans faire la moindre tentative pour expliquer *les causes* de ces transformations de la propriété, se tire d'embarras tout simplement au moyen de cette phrase que nous connaissons déjà (Voir plus haut, page 81) : « Cela s'est formé peu à peu. » Certainement tout

s'est formé peu à peu. Mais *comment* et *de quelle manière ?* Donner *cette* explication : telle est précisément la tâche de la sociologie.

Si Le Bon nous prive de cette explication, cela tient précisément à ce vice de construction de son édifice sociologique... dont nous parlions tout à l'heure : s'il avait estimé que la première tâche de la sociologie et la plus importante est d'étudier les rapports et réactions entre les groupes sociaux hétérogènes, il aurait fini par trouver de lui-même et nécessairement que les transformations de la famille et de la propriété sont les résultats de ces actions et réactions, que ces transformations ne sont pas autre chose. Il aurait atteint aussi un résultat auquel il tend, comme il le reconnaît au début de son entreprise, mais qu'il a manqué faute d'avoir pris le bon chemin : il aurait trouvé ces « lois invariables ne connaissant pas d'exception », ces « lois fixes et inexorables » (tome I, page 8) qui, comme il le dit justement, gouvernent aussi bien l'évaporation d'une goutte d'eau et les mouvements d'un grain de sable que les événements historiques. Ces lois fixes, invariables, du développement *social*, dont il admet avec raison l'existence et qu'il voulait nous montrer, — il ne nous les a point montrées. Nous trouvons bien chez Le Bon des descriptions de processus réguliers et de développements réguliers sur des terrains psychiques sociaux (langage, religion, droit, morale, économie politique, etc.), mais nous n'apercevons chez lui aucune trace de *lois sociales* proprement dites, aucune trace de lois qui gouvernent les rapports et relations réciproques entre les *éléments sociaux*.

Une distribution caractéristique dans le travail de Le Bon, c'est que cet auteur s'étend largement sur tous les phénomènes *sociaux secondaires*, tels que le langage, la religion, le droit, etc., mais qu'il ne consacre pas un seul chapitre de sa « science sociale » au phénomène social le plus important, au phénomène social *primaire*, *l'État*. C'est bien là un grave péché par omission, mais ce péché manifeste n'est également rien de plus qu'une conséquence du *caractère originel* de sa sociologie.

Malgré tout cela, il faut reconnaître que la sociologie de Le Bon est une des productions les plus précieuses du travail scientifique dans ce domaine. Le Bon se distingue par une connaissance approfondie de toutes les sciences sociologiques, par la largeur de ses vues et surtout par le calme d'un esprit sans préjugés. Son ouvrage est incontestablement un jalon important du développement de la sociologie.

## XVI.

### Les auteurs les plus récents.

Dans ces derniers temps, la sociologie a fait des progrès que nous sommes heureux de constater et de signaler ici pour être complet.

Il nous faut d'abord mentionner les travaux si méritoires de l'Américain *Lewis H. Morgan*. Parti de l'observation des institutions sociales des tribus indiennes de l'Amérique, Morgan arrive à les comparer avec l'état social primitif des peuples de l'antiquité classique, et il finit par tracer ainsi une esquisse du développement de l'humanité tout entière. Morgan estime que cette marche est essentiellement égale et qu'elle s'accomplit d'après les mêmes lois dans toutes les parties du monde, ce qui ne manque pas d'exactitude. Or de cette similitude d'essence de tout le développement social de l'humanité, on peut conclure... soit à l'identité de nature des tribus humaines issues d'origines variées, soit à l'unité d'origine de toute l'humanité. Morgan tire cette dernière conclusion, bien qu'elle soit loin d'être nécessaire, et il se résume : « L'histoire de l'humanité est une dans son origine, dans ses destins et dans son progrès. » — En comparant les inventions et les perfectionnements humains, partout les mêmes, il infère que les besoins sont partout les mêmes au même degré de développement, qui se renouvelle partout, et qu'il y a « uniformité » des opérations mentales dans des circonstances semblables, conclusions toutes bien légitimes; mais Morgan pousse encore plus loin et il aboutit à l'unité d'origine de l'humanité. Influencé par le concept biblique, il fait dériver de la « masse unique primitive des barbares », par différenciation progressive, les nombreuses

« *gentes*, phratries et tribus » en lesquelles l'humanité se désagrège dans la « période ultérieure de la barbarie ». Un semblable concept entraîne nécessairement l'hypothèse d'une différenciation ininterrompue de la masse de l'humanité, uniforme à l'origine, en tribus et en nations de plus en plus nombreuses, développements concomitants avec le progrès de la civilisation. — Morgan n'a plus qu'à diviser tout le développement progressif en périodes d'après les inventions et découvertes faites, et il a, de la sorte, à peu près, toute sa sociologie. Cette division est, du reste, assez arbitraire : Morgan trouve une période de sauvagerie, une période de barbarie et une période de civilisation. Il subdivise ensuite chacune de ces périodes d'après les diverses inventions et les progrès de la civilisation. Voilà le cadre dans lequel il fait rentrer l'histoire de l'humanité, pour montrer que cette civilisation croît peu à peu au cours des siècles.

Son plus grand mérite consiste certainement à avoir montré ces groupes naturels séparés qui constituaient l'humanité aux temps primitifs et qui, dans quelques parties du monde, se sont maintenus jusqu'aux temps modernes. Cependant Morgan se trompe, en ce qu'il considère ces groupes et ces tribus comme des résultats du développement de la civilisation et comme l'œuvre de l'esprit humain organisant l'humanité. Aussi serait-ce en vain que nous chercherions des lois sociales dans Morgan. Cet auteur ne connaît qu'une loi : le progrès allant de la barbarie et de la sauvagerie à la civilisation. Cependant il n'est pas parvenu à nous démontrer l'universalité de cette loi unique, puisqu'il ne peut pas nous expliquer pour quelle raison il y a encore, en dépit de cette loi, tant de tribus humaines, en Afrique, en Amérique et en Australie, qui croupissent encore dans la sauvagerie et la barbarie. En présence de ces faits, on est bien autorisé à se demander si la civilisation est réellement le résultat de cette *unique* loi de progrès ou si elle ne serait pas plutôt l'effet d'autres lois *sociales* que Morgan ne connaît pas ?

Quelque opinion que l'on ait, du reste, à cet égard, Morgan, par ses recherches sur l'organisation sociale primitive, a élargi le champ des hypothèses, et son ouvrage, mine de

documents, restera à tout jamais dans l'histoire de la sociologie.

L'Anglais *Summer Maine* étudie dans le même sens que Morgan, mais sur d'autres *sujets*, le développement social de l'humanité. Morgan a vu les tribus dites indiennes de l'Amérique ; Summer a vu les véritables Indiens, les Indiens des Indes, et ne s'est pas contenté de les décrire. Lui aussi, il parle de *gentes*, de groupes et de tribus. A la vérité, il parle, en outre, de « races », mais il néglige de nous dire quel rapport il y aurait entre ces races, d'une part, les clans, groupes et tribus des hommes primitifs, d'autre part. — Dans un de ses récents ouvrages, il consacre un chapitre aux « théories sur la société primitive » ; or, au milieu de ses considérations sur les hordes, clans et tribus primitifs, il parle tout à coup de la « race arienne », mais il omet de nous dire si ce qu'il faut considérer comme primitifs, ce sont ces groupes, ces hordes et ces tribus, ou si c'est la « race » et ce qu'il faut entendre par « race ». La constatation de cette lacune n'enlève rien, du reste, à la valeur considérable des matériaux rassemblés par Summer Maine.

En Finlande, un sociologiste distingué, *Edouard Westermark*, professeur à l'Université de Helsingfors, a remarquablement traité de l'histoire du mariage.

La sociologie a pris un grand essor dans le pays d'où elle est originaire : dans le pays d'Auguste Comte. Ici, ce sont surtout Gustave Le Bon et *Charles Letourneau* qui l'ont poussée le plus haut.

Le premier, auquel nous venons de consacrer une notice spéciale, a cherché à démontrer qu'il existe des « lois sociologiques ».

*Letourneau*, au contraire, renonce de prime abord à en trouver. Tout en appréciant complètement l'essence, l'importance et le rôle de la sociologie, il croit que cette science est encore trop jeune pour entreprendre d'établir les lois

qui régissent le développement social de l'humanité. Cette modestie et cette résignation méritent d'autant plus notre reconnaisance que l'auteur s'efforce infatigablement de rassembler et de coordonner, pour les investigateurs à venir, des matériaux de lois sociologiques. « Que tout dans l'univers soit soumis à des lois, c'est là une vérité fondamentale dont l'esprit moderne est tout pénétré; conséquemment il doit exister des lois sociologiques ». «... cette vue est loin d'être neuve, puisque la *Politique* d'Aristote est déjà un traité de sociologie, fort incomplet sans doute, mais pourtant scientifiquement conçu. » Aristote et Platon, lequel, de l'avis de Letourneau, était, lui aussi, un sociologiste, ont eu beaucoup de successeurs jusqu'à Comte.

« Mais tous ces penseurs ont-ils réussi à fonder la sociologie, puisque ce mot hybride a été mis à la mode par A. Comte. Pour le prétendre, il faut s'aveugler volontairement. *Nous avons le mot, sans la chose...* »

Letourneau cependant a largement contribué à nous faire avoir *la chose*. Il a essayé, dans une série d'ouvrages, de montrer le développement sociologique du droit, de la politique; il a ainsi aidé à reconnaître les lois qui dominent ce développement. Letourneau toutefois s'est tenu exclusivement aux faits, sans vouloir formuler des lois sociologiques (1).

*Gabriel Tarde*, plus hardi, a entrepris, et avec grand succès, dans divers ouvrages, d'expliquer sociologiquement les faits du droit, de la morale et de la politique et s'est mis courageusement à ériger des lois sociologiques, qui sont très importantes. Ses ouvrages sont à l'ordre du jour de la critique scientifique. Nous ne pouvons ici que nous borner à les signaler (2).

Il serait injuste d'oublier *Émile Durkheim*, qui dans ses

(1) *La sociologie d'après l'ethnographie. Préface.* — *L'évolution de la morale*, Paris, 1887. — *L'évolution politique*, Paris, 1890. — *La guerre dans les diverses races humaines*, Paris, 1895.

(2) *Les lois de l'imitation*, Paris, 1890. — *L'évolution juridique*, Paris, 1891. — *Études pénales et sociales*, Paris, 1891. — *Les transformations du droit*, 2e édition, Paris, 1894. — *La logique sociale*, Paris, 1895.

écrits, notamment dans son « *Cours de science sociale* » (Paris, 1888) et dans son ouvrage « *De la division du travail social* » (Paris, 1893), approfondit la notion de lois sociales, et le Belge de Greef, qui dans son *Introduction à la sociologie*, cherche à fixer la méthode de l'investigation sociologique. Voir aussi, du même auteur : « *Les lois sociologiques* » (Bruxelles, 1891).

Enfin, un ancien professeur à l'Université de Moscou, *Maxime Kowalewski*, auteur d'ouvrages sociologiques très importants, a publié à Paris : en 1890, « *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété* », — en 1893, « *Coutume contemporaine et loi ancienne* ».

Il se produit donc, en France, une sorte de renouveau sociologique.

Une revue (1) vient d'y paraître sous l'influence de cette poussée de sève, et elle a déjà porté des fruits. On lui doit la création de l'*Institut international de sociologie*, qui a tenu son premier congrès à Paris, en 1894, et qui publie un *Annuaire*.

En Italie également la sociologie a trouvé des adeptes, qui sont déjà célèbres, et a fait de grands progrès.

Vadala-Papale, avec son ouvrage « *Darwinismo naturale e darwinismo sociale* » (1882), y a mis bruyamment cette science... à l'ordre du jour.

Les nombreux ouvrages d'Icilio Vanni (2), professeur à Parme, qui tente, dans son ouvrage « *Programma di sociologia* », de fixer la notion scientifique de sociologie, sont conçus dans un esprit plus scientifique.

A côté de lui Angelo Vaccaro (3), Napoleone Colajanni (4),

(1) *Revue internationale de sociologie*, dirigée par René Worms.

(2) *I giuristi della scuola storica di Germania nella storia della sociologia*, 1885. — *Saggi critici sulla teoria sociologica della popolazione*, 1886. — *Prime linee di un programma critico di sociologia*, 1888. — *Il problema della filosofia del diritto*, 1890. — *Gli studii di Henry Summer Maine*, 1892.

(3) *La lotta per l'esistenza e i suoi effetti nell' umanità*, 1886. — *Genesi e funzioni delle leggi penali*, *Ricerche sociologiche*, 1889. — *Le basi del diritto e dello stato*, 1893.

(4) *Socialismo e sociologia criminale*, 1884.

Pietro Siciliani (1), Pietro Assirelli (2), D. di Bernardo (3), Pietro Mantia (4), S. Fragapane (5), Giuseppe Fiamingo (6), Filippo Virgilii (7), A. Asturaro (8) et nombre d'autres étudient avec ardeur les problèmes sociologiques. Cette énumération, tout incomplète qu'elle soit, suffit à montrer avec quel zèle on cultive la sociologie en Italie.

Ajoutons qu'il paraît maintenant, dans ce pays, deux revues consacrées presque exclusivement à la sociologie : la « *Riforma sociale* » et la « *Rivista di sociologia* ».

En Allemagne, dans ces dernières années, on s'est occupé de sociologie plus qu'on ne l'avait fait auparavant. Nous ne pouvons ici qu'indiquer les travaux de G. Simmel à Berlin (9), de H. Wäntig (10) et principalement l'important ouvrage de G. Ratzenhofer (11) : cet auteur, en faisant émaner la politique...de la sociologie, réussit à nous montrer l'essence et le but de toute politique. Ces publications sont d'autant plus remarquées qu'elles sont peu nombreuses. Par rapport au nombre des savants et des hommes de lettres allemands, le nombre des spécialistes en sociologie est fort restreint. Ainsi l'Allemagne ne possède pas une seule revue qui soit consacrée exclusivement à la sociologie. Il y en a néanmoins une qui comprend la sociologie dans son programme et qui de temps en temps publie des travaux sociologiques : c'est la « *Neue Deutsche Rundschau* » de Berlin.

(1) *Socialismo, Darwinismo e sociologia moderna.*

(2) *La famiglia e la società.* Milan, 1887.

(3) *La publica amministrazione e la sociologia.* Turin, 1888-1893.

(4) *La psicogenesi del diritto.* 1893.

(5) *Contratualismo e sociologia contemporanea.* Bologne, 1892.

(6) *Critica ad un sistemo sociologico.* Catagne, 1893. — *Saggio di Presociologia.* Catagne, 1894.

(7) *Le leggi sperimentali della popolazione.* Sienne, 1893.

(8) *La sociologia e le scienze sociali.* Chiavari, 1893.

(9) *Ueber sociale Differenzirung* (*Sur la différenciation sociale*), Leipzig, 1890 ; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (*Les problèmes de la philosophie de l'histoire*), Leipzig, 1892.

(10) *Auguste Comte und seine Bedeutung für die Socialwissenschaft* (*Auguste Comte et son rôle en science sociale*). Leipzig, 1894.

(11) *Wesen und Zweck der Politik* (*Essence et but de la politique*). Leipzig, 1893.

On voit, d'après tout ce qui précède, que la sociologie, — après avoir reçu de Comte, de Spencer, de Bastian, de Lippert, de Le Bon, le souffle qui la fait vivre, — n'a pas manqué de fervents adeptes empressés à lui fournir des matériaux pour l'œuvre à édifier. Elle n'a plus qu'à continuer infatigablement. Puissent donc ses zélateurs, eux aussi, persévérer !

---

# LIVRE II.

## BASES ET NOTIONS FONDAMENTALES.

# I.

## Les trois classes de phénomènes.

### 1. — Utilité des classifications.

Les divisions et les classifications sont un bon moyen d'arriver à reconnaître la vérité : c'est là une ancienne règle. Et, de fait, plus ces classifications sont justes, plus elles sont propres à faire faire des progrès.

Aussi, de tout temps, l'ensemble des phénomènes qui nous entourent a-t-il dû se plier à nos classifications. Or celles-ci changent au fur et à mesure que nous poussons plus loin nos recherches, car, en pénétrant plus profondément dans l'essence de ce que l'on appelle « le monde des phénomènes », on est fatalement amené à des divisions nouvelles qui correspondent aux nouveaux aperçus.

Prenons des exemples.

A la suite d'un examen superficiel on avait opposé la nature *animée* à la nature *inanimée.*

Un autre mode de dichotomie s'appuyait sur ce que certains phénomènes sont perceptibles par les sens, d'autres par l'intelligence : les premiers étaient des phénomènes *sensibles*, les autres... *intellectuels.*

En avançant dans le Reconnaître, on divisa la nature inanimée en nature *inorganique* et en nature *organique.* On mit ensuite, à côté des phénomènes du monde organique, une classe particulière de phénomènes ; ceux-ci, on les fit dériver de *l'âme* humaine considérée comme leur source. On les nomma phénomènes *psychiques*, ce qui fit en tout, avec les phénomènes inorganiques et les

phénomènes organiques, trois genres de phénomènes (1).

Cette manière de diviser correspond à une certaine phase du Reconnaître : celle où, après avoir déjà discerné la différence entre ce qui est inorganique et ce qui est organique, on trouva que le mot « inanimé » n'était plus assez précis et qu'il y avait lieu de séparer ce qui est à la fois « inanimé » et organique de ce qui est inanimé et inorganique. Elle se rattache étroitement, d'autre part, à une conviction scientifique : toutes les actions des hommes, tout ce qu'ils font et tout ce qu'ils ne font pas, et par conséqnent tous les phénomènes provoqués par ces actions et ces omissions ont leur cause dans une âme qui leur est propre et qui se trouve en eux. Lorsque la conviction scientifique sur ce point se fut modifiée, lorsqu'on fut arrivé à reconnaître que les pensées et tout ce que l'on appelle la vie psychique de l'homme ne sont qu'une manifestation du fonctionnement physiologique de son organisme, on renonça à ce motif de division, l'âme, on supprima le groupe des phénomènes psychiques et on le subordonna aux phénomènes organiques.

De la sorte, ces divisions nous sont des moyens provisoires de perfectionner nos connaissances sur ce qui est acquis, d'établir des divisions nouvelles, plus exactes que les précédentes.

### 2. Difficultés. — Les phénomènes sociaux.

Mais il peut arriver aussi que nous rencontrions des phénomènes dont ne voyions pas immédiatement les analogies : par suite nous ne savons dans quelle section les ranger.

Nous avons alors le choix entre les trois manières de procéder que voici : faire rentrer tant bien que mal les phénomènes nouveaux dans une des sections déjà existantes, ou établir pour eux une sous-section spéciale, ou même

(1) C'est ainsi, pour citer un exemple entre mille, que Rümelin, dans son discours sur les lois de l'histoire, discours que nous étudierons plus loin, parle de « phénomènes du monde inanimé, du monde organique et du monde psychique ». (*Reden und Aufsätze*; *Neue Folge*, p. 118) (*Discours et mémoires; nouvelle série.*)

enfin, après avoir trouvé un caractère qui leur soit à tous *exclusivement* commun, créer pour eux une espèce entièrement indépendante.

Un cas de ce genre, l'apparition d'une nouvelle espèce de phénomènes à notre esprit de classification, s'est présenté de nos jours : les phénomènes « sociaux » se sont tout à coup imposés à notre attention. On avait beaucoup de raisons de reconnaître qu'ils constituaient une classe particulière ; cependant ils étaient fort embarrassants.

Les raisons que l'on avait de les réunir en une classe particulière étaient que l'on ne pouvait les ranger ni parmi les phénomènes inorganiques, ni parmi les phénomènes organiques ; qu'ils n'avaient ni les caractères de ce qui est inanimé, ni les caractères de ce qui est animé ; qu'ils ne paraissaient pas purement psychiques, puisqu'ils n'émanaient pas de l'âme *individuelle*. Ne les voyait-on pas entraîner des foules contre la volonté et la conscience des hommes composant ces foules? Ils présentaient donc aux classificateurs un problème que l'on cherchait à résoudre par l'un ou l'autre des moyens indiqués plus haut.

Les principaux phénomènes sociaux que l'on avait remarqués sont ceux qui se produisent à propos de *l'État:* les révolutions, les luttes de partis, les efforts politiques, etc. Certains cherchèrent à ranger ces phénomènes tout simplement dans l'ancienne classe des phénomènes « organiques ». On est si à son aise dans d'anciens logements où l'on a tout organisé pour soi! Si la famille vient à augmenter, on aime mieux se serrer un peu que d'avoir à subir tous les ennuis d'un déménagement. C'est ainsi que se produisit ce qu'on appelle la théorie « organique » de l'État. Schäffle, dans son œuvre en trois volumes, nous a donné une démonstration claire comme le jour : tout ce à quoi l'on donne le nom de phénomènes sociaux n'est pas autre chose, au fond, que la « fonction organique d'un corps social », lequel a ses cellules, ses bosses, ses nerfs, ses muscles, sa chair, ses os et son sang, à l'instar de tout organisme animal. Eh bien, il y a encore aujourd'hui, non seulement en Allemagne, mais même en France, des gens qui croient

Schäffle sur parole ; nous ne sommes pas du nombre.

D'autres personnes, celles-ci possédant un peu moins d'imagination et plus de réflexion, mais n'ayant pas moins d'horreur que les précédentes pour tout bouleversement des vieilles classifications familières, se sont tirées d'embarras en raisonnant de la manière suivante. Tout ce qui se passe dans l'État et au sujet de l'État est évidemment *l'œuvre* de l'homme ; mais toute œuvre humaine est issue de l'âme qui est dans l'homme ; les phénomènes sociaux sont donc des phénomènes psychiques. Il est vrai qu'un événement *social* diffère d'une pensée ou d'un sentiment individuels. Rien de plus facile que de tenir compte de cette différence : il n'y a qu'à créer une « subdivision ». Mais ce qui est psychique reste psychique. Au lieu de citer d'innombrables exemples, nous nous bornerons encore à un seul : Rümelin, le savant très estimable dont nous avons déjà parlé, considère les phénomènes sociaux comme des phénomènes psychiques et par suite « les lois sociales comme une espèce particulière de lois psychiques (1) ».

Quant à nous, il nous est impossible de considérer les phénomènes sociaux comme une subdivision des phénomènes psychiques. Ce qui nous semble le plus exact, c'est de répartir entre trois espèces les phénomènes qui nous entourent, qui forment l'objet de notre perception et de notre observation, — c'est de distinguer les phénomènes psychiques, les phénomènes intellectuels, les phénomènes *sociaux*.

S'il nous paraît utile, au point de vue des investigations scientifiques, de considérer ces derniers comme constituant un groupe particulier, une espèce spéciale, c'est qu'ils se distinguent des autres par plusieurs caractères bien tranchés.

Quels sont donc ces caractères distinctifs ? Certainement nous ne pouvons percevoir les phénomènes sociaux avec les « sens », et par suite on pourrait être porté à les ranger parmi les phénomènes intellectuels. Seulement, les phénomènes sociaux ne se produisent jamais que par la *coopé-*

(1) Rümelin, *Ueber sociale Gesetze* (*Sur les lois sociales*) dans la revue : *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, 1868, p. 134. En outre, dans le *Discours* déjà indiqué, p. 118.

*ration d'une pluralité d'hommes*, tandis que les phénomènes intellectuels proprement dits n'ont, en quelque sorte, leurs racines que dans l'esprit de l'individu.

Ainsi, sont phénomènes intellectuels... tous les états de l'âme, toutes les activités scientifiques et toutes les manifestations artistiques de l'esprit humain, toutes ses œuvres dans l'art et dans la science, en tant qu'elles peuvent être perçues par l'esprit, toutes les pensées et les idées qui, procédant de l'esprit humain, forment l'objet d'une perception intellectuelle...

Par contre, sont phénomènes sociaux... tous les rapports entre les hommes. Ces phénomènes comprennent donc tous les rapports *politiques, juridiques et économiques*. Le caractère distinctif, c'est qu'*une pluralité d'hommes* est la condition préalable nécessaire. Sans cette pluralité, il peut y avoir phénomène intellectuel, il ne peut y avoir phénomène *social*.

A la vérité et à aller au fond des choses, le monde qui nous entoure est un. Toute division de ses phénomènes n'est qu'un moyen d'arriver à les connaître; il n'y a donc, en principe, qu'*une* science, celle-ci se proposant de rechercher les lois de ces phénomènes, car, comme nous l'avons établi ailleurs (1), il n'y pas de science qui n'ait pour but la découverte des lois par lesquelles sont régis la succession et le développement des phénomènes. Mais, les phénomènes ayant été divisés en plusieurs espèces, on a éprouvé le besoin de diviser le travail sur le terrain de la science : aussi a-t-on de vieille date reconnu qu'il était avantageux de diviser les sciences en plusieurs classes prenant pour objet, chacune, des espèces particulières de phénomènes. Parmi les classifications que l'on a opérées en conséquence, la plus connue et la plus usitée est la division en « sciences naturelles et sciences intellectuelles », les dernières... appelées aussi sciences morales ou encore sciences morales et politiques ; elle correspond à la division des phénomènes en phénomènes physiques et phénomènes intellectuels. Les sciences natu-

(1) *Philosophisches Staatsrecht*, § 1. — *Rechtsstaat und Socialismus*, § 1.

relles eurent donc à étudier les phénomènes qui sont du ressort de la nature inorganique et de la nature organique, ainsi que les lois par lesquelles ils sont régis : les lois physiques. Les sciences intellectuelles recherchèrent les lois qui régissent l'esprit humain et son développement.

Lorsque Comte et après lui Quételet eurent ouvert à la science un nouveau champ de phénomènes, celui des phénomènes sociaux, et lorsqu'ils eurent affirmé que *ces phénomènes*, comme tous les autres, *sont régis par des lois immuables*, la question de l'essence et de la notion de *loi sociale* prit un intérêt de premier ordre.

Il n'était point facile de se rendre compte de ce que c'est qu'une loi sociale. Or la question de l'existence de la sociologie est connexe avec l'existence d'une définition de ce que c'est qu'une loi sociale; sans une définition claire et positive, il n'y a point de science des phénomènes sociaux.

Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord rappeler ce que c'est qu'une loi naturelle. En transportant ensuite la définition de loi naturelle sur le terrain des phénomènes sociaux, nous en déduirons la notion de loi naturelle sociale ou tout simplement de loi sociale... dans l'abstraction d'abord, sans apprendre par là s'il existe ou non une loi sociale dans la réalité. Enfin nous aurons à contrôler les objections élevées de tous côtés *contre* l'existence de lois sociales. Réfutation indispensable, puisque, *sans lois sociales, il n'est point de science sociale*.

Lorsque nous rencontrons des phénomènes qui *se succèdent* ou qui *coexistent* toujours sous la même forme, nous disons que cette uniformité repose sur une *loi*. Ceci n'est évidemment qu'une analogie ou une métaphore. Le prototype sur lequel cette image est calquée... se trouve dans la vie politique. Tout ce qui est régi par une loi s'accomplit toujours selon la forme prescrite par cette *loi*. D'après cette relation, lorsque nous voyons dans la nature un phénomène se renouveler sous la même forme, nous nous figurons, pour comprendre plus facilement cette régularité de réapparition, que celle-ci est la conséquence de quelque volonté supérieure s'incorporant dans une *loi* et nous par-

lons d'une loi de ces phénomènes. Cette métaphore nous donne une expression facile à saisir, une *formule* simple (1).

Nous avons à nous demander si l'on peut établir des lois de ce genre pour les phénomènes sociaux ou, en d'autres termes, s'il y a des lois sociales. Nous ne pourrons que répondre affirmativement à cette question, si sur le terrain social nous rencontrons des uniformités qui, soit dans la succession, soit dans la coexistence des phénomènes, se reproduisent toujours, de sorte que nous puissions les attribuer à une volonté supérieure fictive, à une « loi », comme nous faisons pour les uniformités qui se reproduisent sur le terrain physique. C'est précisément ce qui a lieu pour les phénomènes sociaux. La façon dont se comportent les groupes sociaux les uns vis-à-vis des autres, la formation des communautés sociales, le développement et l'amoindrissement de ces communautés nous présentent incontestablement une série d'uniformités de ce genre. Nous pouvons donc nous proposer, dans nos investigations sur le terrain social, de trouver les formules les plus simples de ces uniformités : de trouver les lois sociales.

La chose est tellement claire et tellement simple par elle-même que, si elle était connue partout, il serait superflu de s'attarder sur ce point. Par malheur, il n'en est pas ainsi ; il y a des personnes qui ne veulent pas entendre parler de lois sociales : de lois naturelles concernant le développement social. La cause de cette opposition est le souci de maintenir « le libre arbitre » humain : admettre des lois naturelles du développement social ne pourrait se faire, on le craint du moins, sans condamner la liberté du Vouloir humain.

### 3. — Rümelin.

*Rümelin*, dans ses confessions, écrites avec une sincérité dont il faut lui savoir gré, nous dépeint sa lutte intime entre ces deux principes, ses oscillations entre la loi naturelle et le libre arbitre. Ce savant, lors de ses débuts,

(1) Voir Mill, *Logic*, I, chapitre IV.

inclinait à admettre qu'il y a des lois naturelles sur le terrain social, considéré par lui, nous ne l'ignorons pas, comme une sous-division du terrain psychique. Il exprimait cette opinion dans un discours académique : « *Ueber den Begriff eines socialen Gesetzes* » (*Sur la notion de loi sociale*). C'était en 1868. Après avoir défini la loi naturelle en général comme étant « l'expression du mode d'action des forces, lorsque ce mode d'action est élémentaire, constant, reconnaissable dans tous les cas », il se demande « si cette notion de lois empruntée aux processus de la nature inanimée est également applicable à ceux de la nature animée »; et il répond affirmativement, bien que sans grande assurance : « Nous avons reconnu trois espèces de forces : les forces physiques, les forces organiques et les forces psychiques; et l'on ne conçoit point de forces constituant une quatrième espèce, laquelle rentrerait dans le même cadre. Les phénomènes sociaux sont une sous-division, une espèce particulière de phénomènes psychiques. *Il y a deux sortes de phénomènes psychiques : les phénomènes psychologiques et les phénomènes sociaux.* »

Rümelin paraît admettre ces derniers sans grande restriction, en économie nationale. Comme cette science « part expressément ou tacitement de l'hypothèse selon laquelle les hommes ont de nature une tendance accusée à se procurer, — aussi abondamment que possible et en rendant, en échange, le moins de services possible, — les moyens extérieurs de suivre les penchants de la vie », il semble à Rümelin que « l'économie nationale soit parfaitement autorisée à nommer *lois* ses propositions fondamentales relatives aux mouvements des prix et des salaires, à la concurrence, à la circulation de l'argent; car ces propositions répondent parfaitement à la condition précédente, en ce qu'elles nous présentent les formes fondamentales constantes de l'action de masse... des forces psychiques. »

Rümelin hésite beaucoup plus en présence de ce qu'on appelle les lois de la statistique : il ne sait pas bien s'il doit les reconnaître comme des lois sociales. Il se livre aux réflexions suivantes, sans doute pour faciliter sa décision :

« La psychologie considère les forces de l'âme sur des individus typiques en tant que caractères de genre; les sciences sociales considèrent les mêmes forces *dans leur action de masse :* précisément avec les effets, les variations et les modifications qui résultent de cette circonstance : l'action de masse... elle-même. Une loi sociale devrait donc être l'expression de la forme élémentaire de l'action de masse... des forces psychiques. »

Les lois de la statistique ne lui paraissent pas présenter ces caractères que doivent avoir des lois sociales. Il fait d'importantes objections. Il ne peut pas reconnaître comme « loi sociale » tout ce que les statisticiens proclament loi, et en cela il a peut-être raison. Dans les séries de pensées des statisticiens (surtout de Quételet) sur ces sujets, il voit « d'importantes vérités entremêlées en une épaisse pelote avec de légères et de graves erreurs », et en cela encore nous serons de son avis.

Parvenu au terme de son « enquête sur les lois sociales », Rümelin n'exprime qu'une médiocre satisfaction. « La récolte n'a pas été considérable », dit-il; mais il ne croit pas que, pour cela, il faille taxer de stérilité « la branche des spécialités sociales ». Rümelin console les sociologistes : « Les sciences les plus récentes sont toujours les plus difficiles, car elles traitent de problèmes que jusqu'alors on avait complètement négligés ou que l'on n'avait pas les moyens d'aborder. Il assure cependant qu'il a « *une très haute opinion* de l'avenir de la statistique, de la valeur scientifique que possédera une observation des faits, pourvu que cette observation soit effectuée avec méthode, qu'elle soit prolongée et poussée de plus en plus loin ». Bref il ne renonce pas à espérer que l'on réussira peut-être à découvrir *les véritables lois sociales,* mais il ne cache pas son manque de certitude.

Dix ans plus tard, en 1878, Rümelin prononce un autre discours, celui-ci sur les « lois de l'histoire ». Il nous rend compte des observations qu'il a faites depuis sur le même problème; il nous apprend sans réserves que ses espé-

rances d'il y a dix ans ne se sont pas réalisées; que ses appréhensions, au contraire, se sont absolument confirmées.

Son récit n'est pas exempt de mélancolie. « Je pensais qu'il devait forcément y avoir des lois sociales et que la statistique était probablement riche en moyens de les trouver. Or, pendant un certain nombre d'années, je n'ai jamais perdu de vue la tâche que je m'étais imposée, de trouver des lois de ce genre, et je les ai cherchées non seulement dans la statistique et la science de la société, mais aussi chez les historiens et les philosophes. J'ai rencontré de nombreuses uniformités, des propositions expérimentales d'une grande portée, des relations de cause à effet certaines, mais jamais une proposition qui ait été la formule de loi... cherchée, jamais une proposition qui ait exprimé la forme fondamentale constante et parfaitement exacte de l'action de masse.. des forces psychiques. »

Et Rümelin se met à élucider la cause qui rend vaine cette recherche d'une loi sociale; il « incline » à penser « *qu'il n'y avait pas de problème nettement posé et qu'il est absolument impossible de trouver ce qu'il a cherché* ». Quant à la cause profonde de cette impossibilité de trouver des lois sociales, il la voit dans ce que « les phénomènes psychiques diffèrent entre eux au point de ne pas pouvoir être comparés » et dans ce qu'« il existe un abîme incomblable, jusqu'à présent infranchissable, entre le fait d'exister matériellement et le mouvement dans l'espace, d'une part, le fait de sentir, de penser et de vouloir, d'autre part », en conséquence de quoi, si une seule et même manière de formuler la notion de loi était applicable sur ces deux domaines, cela serait bien surprenant. — Voici donc que Rümelin, parvenu à l'âge mûr, navigue de nouveau à pleines voiles sur les eaux du dualisme. On n'a donc pas à s'étonner de ce que, développant l'opposition de principe entre la matière et l'esprit, il conteste toute possibilité de loi en ce qui concerne ce dernier, simplement parceque « la liberté de la volonté humaine » règne dans la région de l'esprit. Et ce sont alors les antiques arguments sur ce thème rebattu. « Celui qui nie la liberté humaine est tenu de démontrer les

lois naturelles qui déterminent la volonté et qui excluent la liberté. Le déterminisme tente bien cette démonstration lorsqu'il nous dit, par exemple, que la volonté humaine est déterminée, avec une nécessité naturelle, par le motif le plus puissant. Cette assertion est-elle quelque chose de plus qu'une tautologie sans valeur? [?!] Que l'on nous montre, d'une façon intelligible, quelle autre chose que la volonté peut faire qu'un motif soit le plus puissant! »

Singulière illusion! Pourquoi donc *des circonstances extérieures* ne pourraient-elles pas faire qu'un motif fût le plus puissant, et comment un *deus ex machina*, nommé volonté, intervient-il pour *renforcer* un motif, c'est-à-dire une cause extérieure? Cette cause extérieure agit avec la force qui réside en elle, d'après l'état des choses, comme la vapeur agit sur la locomotive. Est-ce que, par hasard, la volonté aurait aussi à intervenir dans la locomotive pour aider la force de la vapeur à vaincre la force de l'inertie? Est-ce qu'elle a davantage à intervenir, comme on le prétend, pour rendre plus puissant un certain motif, — alors que ce motif, par lui-même et sans avoir à attendre qu'elle arrive à la rescousse, est déjà plus puissant? La différence entre la locomotive et l'homme ne réside que dans *la conscience*, — ce sens intime qui, comme un œil intérieur, voit ces processus intimes, en prend connaissance et par conséquent *observe* la lutte des motifs, la victoire du plus fort. Seulement l'opinion vulgaire confond cette *perception* avec une libre volonté; elle tient pour décision du libre arbitre le fait de prendre connaissance de la supériorité du motif le plus fort. Toutes ces choses-là sont connues depuis longtemps, mais elles ne convertiront point de sitôt les partisans du dualisme et du libre arbitre, car il n'est point facile de surmonter la force de l'inertie intellectuelle et du conservatisme intellectuel!

Malgré tout, pour qui se maintient inébranlablement au point de vue du dualisme de l'esprit et de la matière, il est impossible d'admettre une loi sociale qui soit une loi naturelle du développement social. Rümelin a donc parfaitement raison à son point de vue dualiste, c'est-à-dire qu'il reste

conséquent avec lui-même lorsqu'il rejette toute loi sociale de ce genre et par conséquent aussi toute « loi de l'histoire ». Le passage suivant de son discours est parfaitement logique. « Je dois signaler ce qu'il y a de contradictoire et d'impossible à faire comprendre en détail dans la théorie qui attribue à l'âme humaine individuelle la liberté de vouloir ou de se déterminer par elle-même, de façon intelligente ou non, dans le large cadre des dispositions données [?], mais prétend reconnaître dans les phases ou dans les histoires de l'humanité ou des divers peuples et des diverses époques une détermination immuable et une nécessité. L'indéterminisme psychologique et l'indéterminisme historique demeurent et succombent ensemble... Si le complexus des circonstances sociales dans lesquelles je me trouve placé détermine toutes mes pensées et tous mes actes ou ne me laisse qu'un tout petit coin d'indépendance individuelle, il ne peut plus être question de liberté et de responsabilité. Mais si, pour tirer de moi-même une nouvelle série d'effets, je puis me développer et m'affirmer en contradiction avec les idées et les habitudes des autres [?], alors on ne peut exclure non plus de l'ensemble de la communauté un libre Advenir, un indétournable Avancer dans de nouvelles voies, et les nécessités se bornent à ce que s'imposent les limites générales de l'effet des actes humains, ainsi qu'à l'influence inévitable de la communauté sur l'individu. » (*Sic.*)

Ce qui contribue beaucoup à la persistance dans la traditionnelle manière de voir dualiste, c'est l'erreur selon laquelle « la détermination qui résulterait nécessairement de lois naturelles » supprimerait « toute activité de la raison et toute *conscience* ».

Rümelin, par exemple, nous dit : « Ou bien on nous impose cette solution : la volonté nécessairement déterminée, en tant que produit du caractère individuel, — tel qu'il est devenu par des particularités héréditaires, par l'éducation et par la marche de la vie, — et des circonstances concrètes du cas donné. Si l'on reconnaît que les dispositions de l'intelligence et la conscience sont comprises dans les dispositions héréditaires et sont capables de coopérer, à leur

manière, dans l'acte de vouloir, nous pouvons nous contenter de la réponse, et dès lors on ne fait plus qu'ergoter lorsqu'on vient nous parler de détermination ayant lieu en vertu des lois naturelles, lorsqu'on soutient que la volonté s'exerce fatalement. » Comme si la raison et l'aspiration ne pouvaient pas être le produit de processus naturels et ne l'étaient pas en effet! Comme si l'on ne pouvait parfaitement soutenir que le développement de la raison ainsi que de l'aspiration et de la volonté (c'est-à-dire de l'aspiration influencée et engendrée par des motifs) s'effectue en vertu de lois naturelles!

D'erreur en erreur Rümelin (toujours en qualité de fidèle défenseur de l'opinion dualiste tout entière) arrive à nous dire qu'il croit « *avoir montré* que la loi psychologique est de tout autre nature et de tout autre forme que la loi physique et que par conséquent elle ne peut guère rentrer dans la même formule que cette dernière ».

Tout cela, comme je l'ai déjà dit, est parfaitement *logique;* mais la prémisse sur le libre arbitre et la détermination personnelle est fausse. Rümelin, du reste (et c'est ce qui l'excuse) peut avoir raison de dire qu'on ne lui a pas encore *démontré avec évidence* que l'individu soit lié par la société; cela, nous le reconnaissons absolument. « Je ne puis arriver à croire que toutes les recherches sur la relation entre l'individu et la société aient abouti au delà..., tant soit un peu au delà du concept d'une action réciproque intime et s'exerçant de tous côtés, dans laquelle, bien qu'à des degrés très différents, tous, donnant et recevant à la fois, ont simultanément un rôle actif et un rôle passif. » Ce défaut de *démonstration* suffisante, éprouvé encore aujourd'hui, ne change cependant rien au fait de la non-liberté du Vouloir. Le rôle d'un penseur-philosophe était de ne pas se buter à ce que la preuve n'avait pas été fournie par d'autres, mais d'étudier lui-même la question, de chercher lui-même la réponse.

Si Rümelin avait fait cela sans préjugé (ce dont il était, à vrai dire, fortement empêché par son dualisme), il aurait peut-être abandonné sa fausse prémisse du libre arbitre, il

aurait renoncé en même temps à toutes les fausses déductions qui en découlent, et il n'aurait point prononcé un long discours sur la façon dont *agissent* les hommes de génie qui se sont distingués dans l'histoire universelle : un discours que n'aurait pas dû faire, à la fin du XIX[e] siècle, un professeur *laïque*, dans une université allemande ! Nous disons « laïque », car le point de vue auquel se place Rümelin est purement théologique et d'une nature telle qu'il convient uniquement et exclusivement à toutes les théologies.

Le dualisme de l'esprit et de la matière est effectivement une base de toutes les religions et les religions sont un besoin de l'esprit des masses ; la liberté et la détermination par soi-même, conséquences nécessaires du dualisme, font partie intégrante de tout système religieux. Il ne nous incomberait donc point de combattre ici le dualisme, même si la philosophie moderne et la science de la nature ne nous avaient point ôté la peine de fonder le monisme. Ce dernier est aussi exact et aussi vrai que le premier est nécessaire pour l'esprit de la généralité des hommes. Ce n'est point pour cette généralité que nous écrivons. Elle n'a qu'à laisser notre livre sans le lire. Nous nous adressons aux partisans du monisme et il ne s'agit pour nous que de développer les conséquences du monisme sur le terrain social, ce qui doit être précisément la tâche unique de la sociologie.

## II.

### Lois générales.

Avoir démontré victorieusement, comme l'a fait de nos jours la science de la nature, que « l'esprit de l'homme » est lui-même soumis à des lois physiques, que les phénomènes intellectuels reposant sur l'esprit de l'individu ne sont qu'une émanation de la matière et que par suite ils sont de simples contre-coups des lois physiques... n'impliquait pas encore dans ces tout derniers temps la domination de lois naturelles invariables sur le terrain des phénomènes *sociaux;* car le fantôme de la liberté humaine, de cette liberté qui paraissait avoir la prétention de dominer les choses sociales et de les régler à son gré, ne cessait de réapparaître entre le monde *social* et les phénomènes « *intellectuels* » dominés par les lois de la matière ; car le monisme bornait ses indications et ses démonstrations au domaine des phénomènes *intellectuels* dans le sens étroit du mot. Ici la science naturelle moniste a démontré, d'une part, la souveraineté absolue des lois physiques, d'autre part l'impossibilité de la présence d'autres facteurs. Sur le terrain des phénomènes sociaux, au contraire, le monisme a encore à vaincre. Le dualisme, battu sur le terrain des phénomènes intellectuels, s'est retiré en la région des phénomènes sociaux et s'y est retranché dans de massives forteresses. Tant que l'ennemi n'aura pas été chassé de ces repaires, le triomphe du monisme ne sera pas complet. Cette tâche reste à accomplir ; c'est ce qui a rendu nécessaire notre classification, notre distinction entre phénomènes intellectuels et phénomènes sociaux, car c'est une ancienne règle de tactique que de désagréger l'armée

ennemie et d'attaquer séparément les bataillons dispersés. Or une question capitale s'impose au monisme sur le terrain social; le monisme sera justifié s'il parvient à la résoudre : c'est celle de l'existence de lois *universelles*, de lois applicables non seulement dans le champ des phénomènes physiques et des phénomènes intellectuels, mais aussi dans le champ des phénomènes sociaux. S'il existe des lois de ce genre, la doctrine moniste est exacte et fondée ; si l'on ne peut pas en trouver, le monisme est comme le dualisme une hypothèse non démontrée.

L'existence de lois générales de ce genre, de lois ne se manifestant pas moins sur le domaine social que sur le domaine physique et intellectuel, est encore énergiquement contestée aujourd'hui, nous l'avons déjà vu, malgré de nombreux essais de démonstration.

Les premiers défenseurs du monisme dans le champ des phénomènes sociaux sont eux-mêmes, à la vérité, responsables de cet insuccès.

Avec beaucoup d'ardeur et moins de réflexion, ils croyaient pouvoir tout simplement transporter sur le terrain des phénomènes sociaux les lois découvertes sur le terrain des phénomènes physiques : lois de l'attraction et de la répulsion, loi de la pesanteur, etc. D'autres savants crurent voir, dans les formes sociales, des choses analogues aux organismes animaux et pouvoir admettre que toutes les lois applicables à ceux-ci s'appliquaient également à celles-là. Nous avons déjà signale ailleurs ce qu'il y a d'inexact dans ces hypothèses; nous compléterons plus loin ce que nous avons dit à ce sujet.

Du reste, ces erreurs de détail ne diminuent en rien l'exactitude de la pensée principale : qu'il existe, en vérité, des lois dominant également les domaines... physique, intellectuel, social. De la découverte de ces lois universelles dépend la justification scientifique de la sociologie; ce n'est que par la démonstration de leur réalité qu'il est possible de fonder la sociologie en tant que science.

Nous allons en signaler quelques-unes.

Mais auparavant, il nous faut commencer par répondre à cette question: Jusqu'à quel point peut-on admettre qu'il existe des lois générales, communes à des phénomènes aussi différents que les phénomènes physiques, intellectuels et sociaux ?

Évidemment, il ne faut pas descendre trop profondément dans ce qui est spécial et dans ce qui a rang d'espèce, car ce qui est commun cesse aux confins des territoires spéciaux. Par conséquent la communauté des lois pour ce qui est intellectuel et social cesse là où commence la nature physique.

Il y a une objection à laquelle nous pouvons nous attendre : c'est que nous empruntons ces lois générales à une sphère d'abstraction... si élevée que tout ce qui est particulier s'évanouit dans le concept de l'existence pure. Cette objection est sans valeur, car nous ne chercherons pas ces lois générales dans cette sphère supérieure de concept d'existence... où, à la vérité, elles sont faciles à trouver, mais où elles seraient sans importance. Nous essayerons de les trouver dans la sphère des *modalités d'existence*... qui touche aux particularités de ces trois domaines; nous estimons que ce sera remplir notre tâche. Ce fut la principale erreur de nos prédécesseurs, de chercher ces lois dans la sphère inférieure de l'un de ces domaines : celle des phénomènes naturels physiques. Nous ne voulons point tomber dans la même faute. Nous ne cherchons donc point à généraliser, comme ils l'ont fait, des lois de la vie organique qui appartiennent au champ particulier de la nature physique, ni à les appliquer aux champs particuliers des phénomènes psychiques et sociaux. Mais nous pouvons chercher nos lois générales dans la sphère des modalités d'existence de tout ce qui est; nous ne pouvons pas les chercher ailleurs. Nous nous contenterons de posséder, dans les lois trouvées ici, les clefs qui, selon l'expression de Bastian, ouvrent toutes les portes.

Maintenant, énumérons, à titre d'exemples, ces lois générales.

### *a.* — La loi de causalité.

La loi de causalité s'applique sur notre terrain comme sur celui des phénomènes physiques et intellectuels. Tout phénomène social est un effet nécessaire de causes antérieures. Il n'y aucun phénomène social qui procède, sans condition préalable, du néant des caprices individuels. La proposition du motif suffisant s'applique sur le terrain social comme ailleurs. Tout phénomène social, politique, juridique ou économique doit avoir sa raison dans une ou plusieurs *causations* sociales. Il doit y avoir, comme sur le domaine physique et intellectuel, un rapport d'égalité ou de proportionnalité de force entre la cause et l'effet. Quelque trompeuses que puissent être les apparences, un fait individuel ne produira jamais un fait social ; l'acte d'un individu ne créera ou ne modifiera jamais un état social ; il n'y a qu'un état social... pour produire un autre état social. Démontrer dans le cas donné l'exactitude de cette connexion, telle est la tâche d'une histoire vraiment pragmatique.

### *b.* — La loi de développement.

La loi de développement est parallèle à la loi de causalité; il se peut qu'elle en soit une émanation. Tout phénomène social n'est qu'un facteur, une phase momentanée d'un développement se prolongeant entre un commencement et une fin, bien que souvent on ne puisse encore apercevoir celle-ci. Toute organisation sociale, tout État, toute société, tout droit, toute branche d'économie parcourt un développement. Nous pouvons en distinguer nettement les commencements, les progrès, souvent aussi déjà le ralentissement et l'arrêt.

Certes, il ne faut pas confondre les manifestations de cette loi sur le domaine social avec ses manifestations sur le domaine physique et voir, dans les formes sociales, des cellules, des cotylédons, des tiges, des fruits ou même des œufs, des embryons, des organes respiratoires ou digestifs

en voie de formation, etc. De pareilles analogies écartent de la vérité, obscurcissent le regard scientifique et ne donnent pas de résultat exact. La manifestation de la loi du développement sur le terrain social est une manifestation sociale, et, pour chaque phénomène spécial sur ce terrain, elle correspond à la nature spéciale de celui-ci.

Pour arriver à des résultats scientifiques sérieux, il faut se tenir strictement à la nature sociale de ces phénomènes et ne point s'égarer dans les manifestations de cette loi sur d'autres terrains.

### *c.* — La loi de régularité de développement.

La notion de développement n'implique pas par elle-même et par elle seule la notion de développement régulier, c'est-à-dire de développement se poursuivant à travers une série de phases pareilles ou analogues. De fait cependant le développement de ce qui est sur ces trois domaines est conforme à des règles ou, si l'on veut, à des lois. Avoir reconnu cette loi de régularité sur le domaine social, c'est le grand mérite des écoles historiques dans les diverses sciences sociales, telles que la science du droit, l'économie nationale et même la science du langage, que d'après notre définition précédente nous comptons au nombre des sciences sociales, car d'après les critériums indiqués plus haut nous ne pouvons nous dispenser de considérer le langage comme un phénomène social. Cette régularité de développement, que nous admirons dans le ressort de toute la nature physique et qui règne aussi sur le terrain intellectuel, est en vigueur sur toute la série des phénomènes sociaux tels que l'État, le droit, l'économie politique et le langage.

### *d.* — La loi de périodicité.

La régularité du développement se transforme, sur tous les terrains de phénomènes, en une périodicité qui, partout où nous pouvons apercevoir l'ensemble d'une marche de développement, se présente comme un cycle d'existence,

depuis l'origine jusqu'aux phases du déclin et de la ruine en passant par celles de l'enforcissement et du perfectionnement. Il est vrai que ces phases de développement se manifestent de façon différente sur chaque terrain spécial de phénomènes. *Là* des sucs circulent, le corps prend de la vigueur, les organes croissent, etc.; *là* (sur le territoire intellectuel) une pensée se produit, elle prend une base, elle s'étend et devient importante, puis elle perd tout et l'on en reconnaît le néant; *ici* enfin (sur le terrain social) un rapport social se produit sur une petite échelle, il s'étend à une grande collectivité, il est adopté par un nombre de personnes de plus en plus considérable, il exerce une influence décisive sur de grandes masses, il est ensuite miné et désagrégé par d'autres états sociaux; il disparaît sans laisser de traces. Bref, sur chacun des trois domaines, la loi de périodicité se manifeste autrement, mais partout elle possède la valeur d'une loi générale.

### *e.* — La loi de complexité.

De même que, dans la nature physique il y a, non pas des régions de corps simples et seuls, mais seulement des mélanges ou des combinaisons; de même que, dans le domaine intellectuel, il n'y a que des choses complexes (telles nos conceptions et nos pensées, telles aussi nos forces intellectuelles), de même les phénomènes sociaux qui nous entourent sont extrêmement complexes: ce sont des formes composées d'éléments et issues d'éléments. Tout État, tout peuple, toute tribu est complexe à maints égards. Tout droit, toute proposition de droit est complexe, l'un et l'autre étant composés d'éléments : opinions, conceptions, idées et principes. Toute gestion ou exploitation en commun est un complexus de situations ou manières d'être, d'activités, de rapports. Toute langue est un magma d'éléments linguistiques infiniment variés.

De cette complexité résulte la possibilité de l'analyse. Cette opération, sur le terrain des phénomènes physiques, conduit aux corps simples; sur celui des phénomènes intel-

lectuels, elle conduit aux notions les plus élevées et aux fonctions intellectuelles les plus simples. Sur le terrain social, elle conduit aux formes sociales les plus simples que l'on puisse imager : ainsi, elle conduit de l'État et du peuple à la horde primitive, de l'institution de droit bien développée aux rapports de fait qui commencent, de la vie économique en commun la plus compliquée à la satisfaction matérielle des besoins la plus simple, de la littérature la plus florissante à l'expression la plus simple de la pensée par les sons et les gestes.

### *f.* — Action réciproque d'éléments hétérogènes.

Comme conséquence de la complexité, on rencontre, dans tous les phénomènes du monde physique, intellectuel et social, l'action réciproque des éléments hétérogènes réagissant les uns sur les autres. Infiniment variée dans sa manifestation spéciale sur les divers terrains, elle paraît être partout comme le premier motif de tout développement et le plus important. On a reconnu depuis longtemps que cette force a une grande importance pour le processus social, mais on a eu le tort de la chercher dans les réactions entre homme et homme (individualisme et atomisme); on l'a désignée tantôt par les noms d'amour et de haine, tantôt par les expressions de sociabilité et de lutte réciproque (*bellum omnium contra omnes*). Avec notre procédé d'examen, on reconnaît ce qu'il y a d'inexact dans cette manière de voir. On ne peut pas constater une réaction entre individus, qui s'appliquerait complètement et partout, car ce qui a lieu entre homme et homme d'un groupe n'a plus lieu entre hommes d'un autre groupe. Ici il peut y avoir amour et sociabilité, là haine et désir de lutte. C'est pourquoi les divers philosophes, selon qu'ils ont considéré l'intérieur d'un groupe ou les rapports des groupes entre eux, ont pris et donné l'un ou l'autre de ces modes de relation pour le mode normal et en vigueur. Mais aucune des assertions émises à ce sujet n'était exacte, aucune n'étant générale. Pour ériger une loi *générale*, s'appliquant toujours et

partout aux forces de réaction immanentes dans les phénomènes sociaux, il faut envisager comme éléments... non pas les individus isolés, mais les divers groupes sociaux; dès lors, on peut trouver une formule qui s'applique sans exception à l'action réciproque de ces éléments hétérogènes. Car *ces* éléments hétérogènes, les divers groupes, exercent les uns sur les autres une réaction qui, dans sa cause la plus profonde, est toujours et partout la même, issoit de la même excitation, correspond à la même loi, tout en présentant, d'après la nature particulière des divers groupes, selon les époques et les circonstances, des manifestations différentes par la forme.

A prétendre trouver, pour cette action réciproque d'éléments hétérogènes, une formule générale et précise, une expression plus exclusive, on court le danger de s'empêtrer dans des analogies creuses et de généraliser une formule valable seulement pour des terrains spéciaux de phénomènes.

Toutes les métaphores sont périlleuses. A présenter, par exemple, un processus d'absorption d'éléments dissemblables, dans le domaine social, comme une manifestation de la loi générale de l'action réciproque, on courrait le risque de se tromper, car, si, dans maints domaines physiques, il peut y avoir des faits se rangeant sous cette loi, il pourrait, dans le domaine social, n'y avoir que de vaines analogies. D'autre part, on a souvent désigné les manifestations de cette réaction dans le domaine physique, notamment dans le domaine inorganique et dans le domaine végétal, comme une lutte pour l'existence : c'est là évidemment une *image* tirée de la considération du domaine animal et du domaine social, mais ne convenant pas au domaine physique.

Par conséquent, pour nous en tenir à la loi générale applicable à tous les terrains de phénomènes, il faut nous borner à ne parler que d'une *action réciproque des éléments hétérogènes* et à ne préciser davantage la manifestation de cette loi générale... sur chaque terrain spécial... qu'au moyen d'une formule spéciale applicable à celui-ci.

### g. — Finalité générale.

Il n'y a qu'un mot... que l'on pourrait prononcer pour caractériser cette réaction générale entre les éléments hétérogènes : le mot *finalité*, toutefois seulement dans un sens spécial, parfaitement déterminé.

C'est que cette réaction produit partout des états qui favorisent le *développement ultérieur* des phénomènes la concernant ; il existe donc, *vu ce développement naturel, ultérieur*, une loi de *réaction conforme au but*, s'appliquant sur tous les territoires de phénomènes.

Sur le terrain physique, la science naturelle a démontré partout cette finalité de la réaction naturelle. Le botaniste sait « à quoi » les feuilles servent à la plante ; le zoologiste sait « à quoi » sert la constitution spéciale des appareils respiratoires des oiseaux et même celle de tout organe animal. Sur le domaine de l'esprit, on a également reconnu la finalité du développement naturel. Il est vrai que sur le terrain social elle a été très contestée ; plus les uns la défendent ardemment (conservateurs, école de Manchester, optimistes), plus les autres (révolutionnaires, socialistes, pessimistes etc.) l'attaquent vivement. Mais, en dépit de toutes les contradictions, il est un point sur lequel les avis ne sauraient être partagés : c'est que tout développement social, tout fait social acquis vont à un but déterminé. On peut discuter sur la valeur et la moralité de cette fin, mais la seule signification de la loi de finalité générale est précisément que, sur aucun terrain de phénomènes, il n'y a action et Devenir qui n'aient un but. Et, puisque pareillement, sur le terrain social, rien n'arrive à exister sans but, on peut ici également parler d'une intelligence immanente en tout Devenir social.

### h. — Identité d'essence des forces.

La réaction entre les éléments hétérogènes de toutes les complications se produit par suite de certaines forces qui

résident dans ces éléments ou qui issoient de leur contact. Ces forces restent égales à elles-mêmes, à travers tous les temps, sur chacun des divers terrains de phénomènes. C'est ce que nous appellerons l'identité d'essence des forces. De même que les forces agissant sur le domaine physique étaient de toute antiquité les mêmes que celles agissant aujourd'hui sur ce même domaine, — de même sur le domaine intellectuel et social. La pensée, le sentiment et la volonté ont de tout temps mû l'homme de la même manière et de la même manière gouverné ses actes; et de même les forces agissant sur le domaine social, c'est-à-dire les causes agissantes auxquelles nous devons conclure d'après les effets qui se produisent... ont été les mêmes depuis les époques les plus lointaines. Ainsi l'identité d'essence des forces est une loi générale qui nous apparaît sur tous les terrains de phénomènes.

### i. — Identité d'essence des processus (1).

Une conséquence nécessaire de la loi précédente, c'est l'éternelle identité d'essence des processus sur tous les terrains de phénomènes. Sur le terrain physique elle a été depuis longtemps reconnue. La force calorifique inhérente aux rayons solaires, en agissant depuis des millions d'années sur le sol humide, a toujours causé les processus de végétation qu'elle produit aujourd'hui; elle les produira toujours; les vagues de la mer, en se brisant sur les falaises, ont toujours déterminé les processus qu'elles provoquent aujourd'hui. De tout cela personne ne doute. De même, personne n'en doute, dans le domaine intellectuel, les forces intellectuelles de l'homme ont entraîné, à toutes les époques et sur toutes les zones du globe, les mêmes processus qu'aujourd'hui. Toujours et partout les hommes pensent, sentent et se livrent à la poésie; et même les produits perceptibles de ces processus intellectuels sont toujours et partout identiques au fond; ils ne diffèrent que de forme,

(1) Voir *La lutte des races*, p. 171 et suivantes.

selon les temps et les circonstances. Le Kamtchadale chante sa chanson comme le Français; le penseur chinois se livrait à la philosophie, il y a des milliers d'années, comme récemment le sage de Königsberg ; l'architecte des pyramides dessinait ses plans, il y a des milliers d'années, comme font aujourd'hui les ingénieurs européens. L'éternelle identité d'essence des processus est donc évidente dans le domaine intellectuel. — Quant à l'identité d'essence des processus sur le terrain social, on en est moins conscient, mais elle est la même. Si l'on a insuffisamment reconnu cette loi, cela tient à ce que l'on méconnaissait les éléments constitutifs des phénomènes sociaux, à ce qu'on les cherchait dans les *individus*, au lieu de les chercher dans les groupes naturels, et à ce que par suite on ne pouvait reconnaître l'identité d'essence des forces agissant sur le terrain social. Mais, depuis que l'on a reconnu ces dernières, il est difficile de se refuser à reconnaître que les processus sociaux présentent, eux aussi, une éternelle identité d'essence. Toujours et partout le droit a surgi de la même manière; il en est de même pour *les États, les langues, les religions etc.;* toujours et partout les processus économiques ont été régis par les mêmes forces ; de toute éternité ils sont partout identiques d'essence ; seulement ils *diffèrent de formes*, selon les temps et les circonstances.

### *k.* — La loi de parallélisme.

Sur tous les terrains de phénomènes, nous trouvons, dispersés à toutes les distances, des faits semblables, sans connaître la cause première de cette similitude. Sur le terrain physique, on attribue cette similitude tout simplement à l'identité des forces agissantes; par contre, sur le terrain intellectuel, on est déjà plus disposé à la considérer comme émanant de certaines connexions; sur le terrain social on l'attribue généralement à des rapports de parenté et à des relations historiques. De fait, ces analogies sur tous les terrains de phénomènes reposent sur quelque chose de primaire que nous sommes provisoirement forcés d'attribuer à

une loi de parallélisme, faute de connaître cette chose dans sa véritable précision. Admettre cette formule nous préserve de déclarations évidemment fausses et erronées (1).

La cause pour laquelle on attribue sans plus à une similitude de forces agissantes et de processus naturels les parallismes que nous rencontrons partout en si grand nombre sur le terrain physique, pour laquelle au contraire nous reculons devant une pareille déclaration sur le terrain intellectuel comme sur le terrain social, consiste en partie dans l'opinion soutenue par le monogénisme et très répandue, d'après laquelle tous ces parallélismes s'expliquent facilement, puisque tous les hommes descendraient d'Adam et Ève. Les personnes auxquelles cette déclaration paraît trop niaise n'ont d'autre ressource que d'attribuer provisoirement à une loi générale, régissant tous les terrains de phénomènes, les nombreux parallélismes que l'on rencontre sur le terrain intellectuel et sur le terrain social tout comme sur le terrain physique.

L'existence de ces lois générales, gouvernant tous les terrains de phénomènes, est une des preuves les plus puissantes, les plus convaincantes, de l'existence d'un principe unique et irréductible, sur lequel repose le monde des phénomènes; c'est l'appui le plus solide du monisme, l'argument avec lequel on réfute complètement le dualisme. En considérant ces lois, on reconnaît l'impossibilité de continuer à soutenir que le monde des phénomènes se rattache à deux principes: la matière et l'esprit. Ces lois, en effet, montrent clairement que les modalités d'existence de tous les groupes de phénomènes sont les mêmes et n'indiquent qu'un principe ... unique, universel. Qu'on l'appelle nature ou Dieu, ou le

(1) « D'après les axiomes psychologiques de l'ethnologie, lorsque l'on rencontrera une similitude, on commencera par se souvenir des lois élémentaires. Ce ne sera qu'après avoir éliminé toutes les possibilités de trouver en elles la cause d'explication que l'on recourra aux relations historiques, pourvu qu'on puisse les justifier. Sur ce point l'abondance des documents, de jour en jour plus grande, aura bien vite fait d'ébranler et de convaincre même les hommes les plus endurcis dans l'erreur, car, comme ces faits parallèles reconnus sont certains et vérifiés, personne ne peut se dispenser de les voir, sauf certains aveugles tant qu'on ne les a pas opérés. » (BASTIAN, *Vorgeschichte der Ethnologie*, p. 91.)

grand principe inconnu, moteur du monde, il reste pareil à lui-même. En tout cas, c'est un principe universel; il nous est indiqué par les lois générales, identiques, du monde des phénomènes; nous soupçonnons qu'il est le principe tout-puissant, présent partout, et, si l'on veut, omniscient; mais nous ne sommes pas à même d'en reconnaître la nature. Il n'y a qu'une conclusion que nous puissions tirer de la reconnaissance de ces lois générales et encore davantage de la démonstration de ce qu'elle règne sur tous les terrains de phénomènes : c'est que ce principe pratique, pour ainsi dire, une politique logique, restant toujours et partout pareille à elle-même, — c'est que, sur tous les terrains de phénomènes, il se manifeste toujours et partout de la même manière.

Cette conclusion nécessaire a, pour la science, une importance infinie.

## III.

## Notion, problèmes, étendue et importance. de la sociologie.

### 1. — Application des lois générales a la sociologie.

Inutile de le dire : les lois générales que nous avons énumérées plus haut n'ont pas été formulées *a priori*. Loin de là, elles expriment des choses qui nous ont été décelées par un examen approfondi des phénomènes propres aux trois champs d'observation. Ces connaissances inductives auxquelles nous arrivons à la fin d'un long travail intellectuel, c'est pour des raisons didactiques que nous les mettons en tête de notre exposé. Certainement, nous intervertissons par là l'ordre naturel que l'on a suivi pour les reconnaître, mais, si nous anticipons ainsi sur les résultats des investigations, ce n'est que pour montrer avec plus de facilité, dans les développements suivants, l'exactitude de ces lois générales : question de tactique, et voilà tout.

Ces lois générales, tout en régissant les trois terrains de phénomènes, prennent sur chacun d'eux une forme adéquate à la nature spéciale des phénomènes dont il est le théâtre. On pourrait parler d'une « énergie spécifique » de ces lois générales, en vertu de laquelle elles se traduisent, sur chaque terrain, dans la langue qui s'y parle. Un exemple expliquera notre pensée. La finalité du développement est une loi générale ; mais, dans le domaine de la vie végétale, cette loi se manifeste dans le mode de disposition et de croissance des divers organes ; elle permet au botaniste d'ériger toute une série de lois de croissance spéciales aux plantes, et toutes ces lois sont issues de la loi générale de finalité du développement.

La forme sous laquelle la loi générale de finalité du développement se manifeste sur le terrain social sera, par exemple, qu'une horde partant en expédition de conquête élira un chef qui la commandera pendant la guerre, etc. Cette expression que prend la loi générale sur chaque terrain spécial, cette forme spéciale adéquate aux phénomènes propres à ce terrain, permet aux sociologistes de parler de lois sociales spéciales, lesquelles ne sont pas autre chose que des adaptations spéciales des lois générales à la nature particulière et aux conditions particulières des phénomènes sociaux. Les lois sociales de cette nature seront évidemment plus nombreuses que les lois générales dont nous avons parlé, car chacune de ces dernières, selon la diversité des circonstances et la diversité des conditions imposées aux phénomènes sociaux, se divisera et se spécialisera, pour ainsi dire, en beaucoup de lois sociales spéciales.

La tâche de la sociologie consiste à montrer que les lois générales sont applicables aux phénomènes sociaux ; à montrer, en outre, quelles sont les conditions et formes spécialement sociales qui engendrent les lois générales en question, dans le domaine social, et quelles sont les *lois sociales* spéciales, les règles sociales, qui résultent de ces lois générales, pour le domaine social.

## 2. — Phénomènes sociaux.

Puisque nous allons avoir à nous engager sur le terrain spécial des phénomènes sociaux, il nous faut nous rendre compte de l'essence et de la notion de ces phénomènes, puis en séparer le terrain... de tous les autres terrains de phénomènes, chercher à l'envisager dans son ensemble, enfin reconnaître les principaux phénomènes qui s'y produisent. En même temps, nous prendrons contact avec les sciences spéciales qui s'occupent de ces divers groupes de phénomènes et que l'on a le droit de désigner par le nom collectif de sciences sociales.

Par phénomènes sociaux, nous entendons les situations qui se produisent par la coopération de groupes humains et

de communautés. Ces groupes et communautés constituent les *éléments* sociaux de ces situations créées par eux. Nous devons considérer comme étant les éléments sociaux les plus primitifs et les plus simples ces hordes humaines primitives dont il doit forcément y avoir eu un grand nombre, comme nous l'avons établi ailleurs. (Voir *La lutte des races*, pages 54 et suivantes.)

Toutes les combinaisons et intrications postérieures de ces éléments sociaux les plus simples en de grandes communautés, tribus, clans, peuplades, États et nations, sont autant de phénomènes sociaux. Mais, indépendamment des conditions sociales existant entre les éléments sociaux et les collectivités constituées par eux, la coopération de ces éléments et leur influence sur l'esprit individuel produisent les phénomènes *psychiques sociaux* tels que langue, coutume, droit, religion, etc.

Le territoire de la sociologie s'étend sur tous ces phénomènes ; elle a à étendre ses investigations, de son point de vue, sur eux tous et à démontrer le pouvoir des *lois sociales* dans leur développement.

Or ces divers groupes de phénomènes ont été pris pour objets de sciences indépendantes : cela n'empêchera pas la sociologie de les étudier de son point de vue de science sociale. La plupart d'entre eux, jusqu'à présent, n'ont été examinés que d'un point de vue exclusivement individualiste. C'est précisément la tâche de la sociologie, d'étudier l'origine *sociale* de ces groupes de phénomènes, la façon sociale dont ils se produisent et les lois sociales de leur développement.

La sociologie aura donc à étudier successivement ces divers groupes de phénomènes ; elle aura donc à s'occuper implicitement, au point de vue sociologique, des diverses sciences dont ils forment l'objet.

Le substratum de tous les phénomènes sociaux étant le genre humain, on peut désigner celui-ci ou, d'un mot, l'humanité comme étant l'objet proprement dit, l'objet scientifique de la sociologie. Il est évident que la notion, la compréhension exacte ou fausse, de ce qu'est l'humanité pour l'histoire naturelle, de son essence historico-naturelle, si l'on

peut s'exprimer ainsi, ne peut manquer d'avoir une influence décisive sur la destinée de la sociologie, sur sa réussite ou sur son insuccès. La faute de calcul, même la plus petite, que nous commettrions, — en envisageant l'humanité, considérée comme appartenant à l'histoire naturelle, ses commencements et son développement, — entraînerait infailliblement des erreurs cent fois et mille fois plus considérables dans la suite de l'édification de cette science.

### 3. — Erreurs commises. — Moyens de les éviter.

Malheureusement, jusqu'à ce jour, la science sociale, en envisageant l'humanité comme un des objets de l'histoire naturelle, a ainsi commis une erreur et même une erreur très grossière qui fausse complètement l'essence de ce phénomène naturel. Tous les savants qui se sont livrés à des invesgations sociologiques n'ont considéré l'humanité que comme un genre constituant une unité généalogique ; ils ont même admis que cette unité allait jusqu'à impliquer les mêmes ascendants; quant à la diversité existant entre les races et les types, ce n'était pour eux que le résultat d'une série de *bifurcations* qui s'étaient produites sur un même tronc. Cette grave erreur *initiale* devait évidemment détourner la science sociale de sa véritable voie d'exploration, et celle-ci, en effet, a souvent passé plus tard à côté de certaines idées que lui aurait indiquées le fait de la primitive pluralité des races, tandis que, par contre, elle était ainsi prédestinée à suivre d'illusoires apparences.

Une seconde erreur qui a été commise dans l'investigation sociologique est connexe avec la précédente ; elle en résulte même : c'est que l'on se figure soit toute l'humanité, soit divers peuples, comme se trouvant dans un état *spontané* de développement social et de civilisation, analogue à celui de quelque organisme végétal ou animal. On parlait simplement de transitions par lesquelles l'élevage du bétail aurait succédé à la chasse, l'agriculture à l'élevage, la guerre à l agriculture et ainsi de suite jusqu'à l'industrialisme, et l'on s'imaginait qu'un même groupe social, en vertu d'une ten-

dance au développement, immanente en lui, parcourait, en suivant une loi intime de développement, divers stades de civilisation. On oubliait un fait : c'est qu'une *loi d'inertie* réside dans les *groupes sociaux* comme dans tous les êtres et objets de la nature et que ces groupes, lorsqu'ils se trouvent immobiles dans un certain état social, ne peuvent passer à un autre état que par l'effet de causes et d'influences sociales *adéquates*.

Pour éviter les erreurs que nous signalons ici, il nous faudra adopter non seulement la *multiplicité* d'origines, mais encore la *pluralité* de développements des groupes sociaux voisins superposés et nous tenir à ce principe : tout groupe social demeure dans un état donné jusqu'à ce qu'il soit poussé à un autre état par un autre groupe. Les actions et effets de ce genre seront pour nous les actions et effets sociaux par excellence.

En d'autres termes, il ne peut jamais s'effectuer aucun changement dans l'état d'un groupe social sans une *cause sociale suffisante*, et cette cause consiste toujours dans une action exercée par un autre groupe social. L'histoire et l'observation nous fournissent des preuves suffisantes de cette *loi*. De là résulte pour la *méthode* de l'investigation sociologique cette règle importante : chaque fois que nous aurons constaté un changement dans l'état d'un groupe social, nous demanderons par quelle intervention d'un autre groupe ce changement s'est produit. Voici une autre conséquence : un développement rapide et multiple, c'est à dire une succession d'états sociaux différents, n'est possible que là où existe réellement la possibilité de l'influence réciproque et permanente de groupes sociaux variés et hétérogènes : il n'est possible que dans l'État et dans les systèmes d'États.

### 4. — Processus social.

Nous voici arrivés à l'essence et à la notion de *processus* social. Il y a toujours processus social lorsque deux ou plusieurs groupes sociaux hétérogènes prennent contact

ensemble, se pénètrent réciproquement dans leurs sphères d'action. Un groupe social homogène reste dans son état bestial originaire aussi longtemps qu'il n'est pas atteint par l'influence d'un autre groupe et qu'il ne peut pas lui-même exercer une action sur un autre groupe. De là vient que, dans quelques recoins du globe, nous rencontrons des hordes qui aujourd'hui encore se trouvent à l'état primitif où se trouvaient peut-être leurs ancêtres, il y a des millions d'années. Nous sommes là, sans doute, en présence d'un phénomène social élémentaire, primitif, ou mieux d'un élément social, mais non d'un *processus* social, non d'un *développement* social, la seconde exclusion résultant de la première.

Le jeu des forces naturelles qui constitue le *processus* social commence dès le moment où un groupe social est soumis à l'action d'un autre, dès le moment où le premier entre dans la sphère d'action du second. Ce qui partout et toujours donne la première impulsion à ce processus, c'est toujours, lors de la rencontre de deux groupes sociaux hétérogènes, la tendance naturelle de chacun d'eux à exploiter l'autre (pour nous servir de l'expression la plus générale), tendance tellement inhérente à tout groupe humain, tellement naturelle et irrépressible qu'il ne faut absolument pas penser que deux groupes sociaux se rencontrent jamais sans qu'elle y soit bien accusée et par suite sans que commence le processus social.

Quant au cours de ce processus, il est déterminé par la constitution naturelle du genre « homme » ainsi que par les tendances propres à toutes les hordes humaines et à toutes les communautés sociales; et, comme ces tendances (que l'on peut considérer comme les « forces » agissant en eux) ne diffèrent les unes des autres que d'individu à individu ou tout au plus d'espèce à espèce, comme elles présentent partout les mêmes caractères génériques, — le *mode selon lequel ce processus s'accomplit...* est partout *essentiellement* le même.

Néanmoins ce processus, — en vertu de l'infinie *diversité d'espèces* des hordes et tribus humaines, puis en vertu des différences entre les formes et communautés sociales qui

entrent en contact ensemble et agissent les unes sur les autres, différences issues d'intrications multiples, enfin par l'effet d'influence de temps et de lieu, — présente une infinie multiplicité de développements individuels se déroulant de diverses façons dans le temps et dans l'espace. Chercher et trouver, dans toutes ces différences de développements sociaux, les lois sociales agissant en eux et les régissant, expliquer toutes ces variétés à l'aide des *forces agissantes les plus simples*, réunir les innombrables formes du développement social sous les appellations communes les plus simples : telle est la grande, la difficile tâche de la sociologie.

Toutes les lois sociales (de même, du reste, que toutes les lois générales) ont une particularité commune : c'est qu'elles expliquent le Devenir des choses, mais qu'elles n'en expliquent jamais le début. Il faut d'autant plus avoir présentes à l'esprit ces restrictions imposées à la faculté d'expliquer les lois sociales, que pour toutes les sciences l'esprit humain a toujours une tendance très dangereuse : — celle de chercher *la genèse*, de vouloir comprendre la *première* formation, le début des choses, — tandis qu'au moyen de toutes les lois naturelles découvrables, et de même aussi au moyen des lois sociales, il n'est jamais à même de reconnaître que l'éternel *Devenir*.

Les questions sur la première apparition, sur le début proprement dit de la société humaine sont donc, toutes, en dehors de la sociologie. (Ne sont-elles pas même en dehors de toute science?) La sociologie commence par l'humanité existant et se composant, comme on peut le démontrer irréfutablement, d'un nombre *extrêmement grand* de groupes sociaux hétérogènes. Quant à savoir *comment* cet état s'est produit, cette question n'est pas de sa compétence.

Pendant que nous renfermons dans les limites du Devenir les renseignements que l'on peut demander à la sociologie et que nous déclinons les questions relatives à la première apparition, il nous sera permis de rappeler que les découvertes et conquêtes scientifiques reconnues pour les plus considérables ne concernent que ce Devenir et non pas le Commencer. La découverte de Copernic ne concerne que

les lois de la course naturelle des planètes, de leur mouvement de déplacement; elle ne concerne pas leur apparition; la découverte de la circulation du sang par Harvey se borne à un processus que nous pouvons constater, mais s'arrête devant la création de l'homme; et certainement ce n'est pas rabaisser Darwin, que d'exprimer à son sujet cette opinion : lorsque depuis longtemps, à propos de la question de « la création de l'homme », on aura passé à l'ordre du jour, — les recherches de ce grand savant sur les *lois du Devenir*, sur la « lutte pour l'existence », sur l' « adaptation » et l' « hérédité » seront encore appréciées comme un impérissable service rendu à la science.

### 5. — Importance des lois sociales pour l'histoire.

Nous ne terminerons point ce chapitre sans faire ressortir à quel point, pour les historiens et les politiciens, il importe que soient reconnues les lois sociales.

On a prouvé à plusieurs reprises que l'histoire ne peut s'élever à la hauteur d'une science qu'en se reportant aux lois sociales, qu'en dépeignant le développement réglé par des lois naturelles : cette opinion rencontre encore de vives contradictions. Cependant nous pourrions prouver par d'innombrables exemples empruntés aux ouvrages des écrivains les plus éminents combien le manque de connaissance des lois sociales diminue la valeur scientifique de ces ouvrages. L'erreur la plus ordinaire que nous observons chez presque tous les historiens, spécialement chez ceux qui s'ocupent de l'histoire de telle ou telle nation, c'est de considérer les phénomènes qu'ils rencontrent comme si ceux-ci étaient *individuels*, n'appartenaient qu'à cette nation. La connaissance des lois sociales leur ferait envisager ces phénomènes comme n'étant qu'une manifestation d'une loi sociale universelle.

Très longtemps, dans les livres d'histoire allemands et dans les ouvrages de philosophie historique sur l'Allemagne, on a attribué le morcellement politique de ce pays à une tendance au particularisme inhérente au peuple alle-

mand! Or Bismarck a fait complètement cesser cette fameuse tendance d'autrefois. — Si les historiens et les philosophes observaient toutes les lois qui régissent les transformations historiques, ils sauraient que toujours et partout des périodes de morcellement particulariste alternent avec des périodes de concentration et que cette périodicité de développement est une loi générale naturelle et nécessaire; les explications se rapprocheraient davantage de la vérité et gagneraient en valeur scientifique.

Que dire, lorsqu'un écrivain aussi éminent que Curtius dit au sujet des Grecs : « L'âpreté au gain, qui est par nature profondément implantée chez les Grecs, les a de bonne heure portés à exercer leur activité dans beaucoup de sens (1)? »

Cette âpreté au gain est-elle vraiment, par nature, profondément implantée chez les Grecs seuls? Ne se trouve-t-elle pas chez les Sémites, pour lesquels, d'après Curtius, les Grecs avaient une « répugnance nationale (2) » ? Était-elle, par hasard, implantée moins profondément et moins par nature chez ces Sémites? Les a-t-elle moins portés à exercer leur activité dans beaucoup de sens? Ou bien encore ne serait-ce pas en vue du gain que les Espagnols allèrent en Amérique, les Anglais et les Hollandais dans les Indes, les Portugais en Afrique? Qu'est-ce qui a poussé tous ces peuples à exercer leur activité dans beaucoup de sens, sinon l'âpreté au gain? Cette âpreté et l'activité à laquelle elle pousse ne sont-elles pas un phénomène général, reposant sur une loi sociale générale? Et n'est-ce pas l'effet d'une *lacune* scientifique, que de donner ces phénomènes sociaux universels, comme des particularités individuelles des peuples chez lesquels on les a observés accidentellement, au lieu de les expliquer par des lois sociales.

Prenons encore un autre exemple dans Curtius.

« Éprouvant le besoin de trouver un auteur à toute grande œuvre, sans se soucier de distinguer ce qui existait auparavant et ce qui s'était produit plus tard, les Grecs considé-

(1) *Griechische Geschichte*, t. I, p. 123.
(2) *Ibidem*, p. 44.

raient tout l'ordre politique comme ayant été réglé par le législateur Lycurgue. » Nous le demandons : ce besoin n'est-il propre qu'aux Grecs ? N'est-ce pas prendre le contre-pied de la vérité et de la science que d'oublier qu'une pareille substitution d'un législateur unique, pris pour créateur, à un ordre politique et social, œuvre des siècles, est un phénomène de psychologie sociale rencontré chez *tous* les peuples ?

Combien l'histoire gagnerait en tant que science, si les historiens entr'apercevaient que toutes les prétendues « particularités individuelles » des peuples décrits par eux sont tout simplement les manifestations de lois sociales ou psycho-sociales universelles !

Par malheur, on pourrait trouver, chez les meilleurs historiens de tous les temps et de tous les peuples, de pareils exemples d'étroitesse d'horizon, d'inexactitude d'appréciation.

Mais nous préférons indiquer avec précision la cause générale de ces erreurs et de cet exclusivisme dans l'appréciation des phénomères historiques.

Les historiens affirment que « l'histoire, de quelque façon qu'on la définisse et dans quelque classification qu'on la fasse rentrer, ne se transformera jamais en une simple science naturelle ou en une branche de la sociologie, car à la puissance de la nature dans le sens tellurique et anthropologique et au poids des masses sociales, ces deux facteurs de l'histoire du monde et de l'histoire des peuples, s'ajoute encore un troisième facteur, la puissance de l'individualité, que l'on ne peut calculer et formuler ni par la science de la nature, ni par l'anthropologie... (1) ». A cela nous répondons : — En tant qu'il s'agit de représenter des individualités, des personnalités, l'histoire, cela est vrai, ne peut procéder ni à la façon de la science naturelle, ni à la

(1) Cette objection à « l'histoire considérée comme science naturelle » a été faite par l'excellent historien R. von Krones dans une critique de mon ouvrage : *Der Rassenkampf.* Il me semble que je puis bien la donner comme exprimant l'opinion des historiens en général, car on ne peut défendre avec plus de précision et plus de force qu'il ne l'a fait dans ce passage la conception régnante de la tâche de l'histoire.

façon de la sociologie; toutefois, ajouterons-nous, en tant qu'elle se propose pour tâche... de *semblables* descriptions, elle est purement et simplement un art, puisque, — contrairement à la science, laquelle s'occupe de ce qui est général, régulier, schématique, — elle ne s'occupe *que* de ce qui est *individuel*. (Ce qui est individuel peut du reste être typique!) Toutefois l'historien se trompe généralement lorsqu'il croit trouver quelque chose d'individuel dans la description d'un *peuple*, d'une nation, d'une tribu ou encore dans le récit des actions de groupes sociaux; car il n'y a d'individuel que les individus. En ce qui les concerne, l'histoire, dans ses peintures, peut suivre son penchant à reproduction, ou plutôt à création artistique; mais, quand elle a à représenter des *collectivités*, la vie et les actes de ces collectivités, alors la tendance à individualiser est généralement le résultat d'une erreur, l'effet d'une étroitesse d'aperçus. C'est alors que la science historique devrait (et elle le pourrait parfaitement!) « procéder et formuler à la façon de la science naturelle et de la sociologie »; car le *groupe* social, la *communauté*, n'agit jamais d'après des motifs et des qualités « individuels », mais uniquement d'après des lois « d'histoire naturelle et de sociologie ». Reconnaître ce fait accusera un grand progrès de l'histoire; mais, cette reconnaissance, l'histoire ne l'effectuera qu'à l'aide de la sociologie.

### 6. — Importance pour la politique.

La sociologie a bien plus d'importance encore pour la politique que pour l'histoire, car on a raison aujourd'hui de ne pas compter la politique au nombre des sciences. La politique deviendra science par la sociologie.

Qu'est-ce que la politique aujourd'hui? La tendance à arriver au pouvoir. Tout État, tout parti, toute coterie, tout homme s'efforce d'y arriver en se servant des ressources qui sont à sa disposition. Partout, aux ressources matérielles on ajoute des arguments, bons ou mauvais. Ces raisons, ces arguments, c'est ce que l'on nomme la théorie de la politique. Où existe-t-il un critérium de leur exactitude?

Il n'y en a point! Ensuite, du point de vue du succès atteint, on reconnaît pour la meilleure politique la politique qui a conduit à ce succès. Néanmoins, si l'on y est arrivé, ce n'est point par des pensées, par des raisons, mais par une supériorité de *puissance;* cette supériorité est donc finalement la meilleure politique, dans l'état actuel des choses.

La sociologie, forcément, donnera un autre cours à la politique : à la politique considérée, bien entendu, comme faisant partie de la science et non comme une pratique.

C'est que la fonction de la sociologie est d'extraire de l'observation du processus social les lois sociales, par conséquent aussi les lois du développement de la vie politique. Ces lois, — bien reconnues, d'abord, — ne peuvent manquer de se vérifier dans la marche actuelle et à venir de tout développement politique; elles doivent régir le développement politique actuel et tout développement futur, comme elles ont régi le développement passé, ainsi qu'on l'a constaté sans qu'il y ait doute possible. Or, c'est précisément là ce qui fera succéder aux vagues combinaisons de la politicaillerie les calculs froidement établis sur des connaissances sociologiques positives et par suite la *prévision de l'avenir.*

Ces derniers mots provoquent sans doute un sourire d'incrédulité. Cela se conçoit. Les promesses de ce genre ont si souvent été du verbiage, sinon même de la charlatanerie, que l'on n'a plus l'habitude de prendre au sérieux les hommes qui viennent encore parler de semblable politique scientifique, calculant l'avenir. Auguste Comte n'a-t-il pas déjà parlé d'une « politique positive », laquelle « au lieu de juger et d'améliorer » est appelée à créer « un ordre de conceptions scientifiques qui n'a jamais été ébauché, ni même entrevu, par aucun philosophe » ? Et cependant que d'erreurs Comte lui-même ne nous donne-t-il pas sur le développement de la situation politique de ces derniers temps ? Combien peu il a reconnu la vérité en politique! Et Thomas Buckle! Avec toutes ses prétentions à reconnaître définitivement les « lois de l'histoire », il a fini par prophétiser la cessation des guerres et une paix éternelle. universelle. Quel a été le sort de ces prophéties ?

A ces objections, à ces doutes parfaitement justifiés, nous ferons une brève réponse. — Comte et Buckle et de plus quelques autres grands penseurs ont *avec raison* affirmé la possibilité d'une science sociale et soupçonné avec une quasi-certitude l'existence de lois sociales. Néanmoins les sociologistes, jusqu'à présent, ne sont pas allés au delà de ces suppositions, ils ne sont pas parvenus aux véritables bases de cette science ; à plus forte raison ne sont-ils pas arrivés à reconnaître les lois sociales. Bien plus! ils ne sont pas arrivés à trouver le point où commence la *voie* qui mène à ces bases. Le point de départ, c'est le *polygénétisme*. Quant à la voie à suivre, c'est l'observation et l'étude des relations naturelles entre les groupes humains hétérogènes. Nous avons déjà pris ce chemin dans *La Lutte des races*. Nous ne l'abandonnerons pas ici.

Science de la société humaine et des lois sociales, la sociologie est apparemment la base de toutes les sciences qui traitent des diverses parties de la société humaine, des diverses branches de l'activité sociale, enfin des diverses manifestations de la vie sociale. Ces sciences qui rentrent dans le rayon de la *science générale* de la société, comme les espèces dans le rayon de la notion de genre, sont: la science des hommes considérés comme individus, ou anthropologie, la science qui décrit, caractérise et compare les divers peuples et tribus humaines existants, ou ethnographie, la science qui s'occupe des communautés sociales établies par domination organisée, ou science politique, — les sciences des diverses institutions sociales appelées à satisfaire les besoins psychiques sociaux des hommes, telles que les sciences du langage, de la religion, du droit, de l'art, etc., — enfin les sciences des institutions provoquées par les besoins matériels de l'homme, considéré comme unité sociale : économie de la nation, etc. Toutes ces sciences se sont développées longtemps avant la science sociale dans laquelle elles sont appelées à enfoncer leurs racines et sur laquelle elles prendront leur appui : rien de surprenant : cela correspond à la marche normale de l'esprit humain avançant dans ses recherches.

De même, sur le domaine des sciences naturelles dans le

sens étroit du mot, la botanique, la zoologie et la minéralogie se sont développées avant la géologie, la géognosie et la paléontologie, bien que ces dernières sciences soient la base des premières. De même enfin la médecine est antérieure à la physiologie, bien qu'aujourd'hui celle-là soit basée sur celle-ci.

Ce phénomène s'explique très simplement. Les choses, institutions et relations que nous rencontrons sous forme concrète sont les premières que nous observions et étudiions. A l'égard de la façon dont elles ont pris naissance, nous nous contentons de l'hypothèse la plus commode ou de l'explication la plus simple. Prenons un exemple. On vit sous des lois qui constituent un *droit*. On étudie l'essence de ce phénomène, on l'explique et on l'interprète, on le compare avec d'autres droits, en en constitue l'histoire, etc. Au sujet de son commencement et de son origine, une explication nous suffit : le législateur nous l'a donné un beau matin. Il en est de même pour la religion : en ce qui la concerne, l'explication provisoire de l'origine est celle-ci : c'est une chose révélée par Dieu au prophète ou fondateur de la religion.

Or il ne peut manquer d'arriver qu'au fur et à mesure des progrès de la réflexion et de l'investigation les diverses sciences se mettent à contrôler les opinions admises sur l'origine de leurs objets respectifs et trouvent des résultats contredisant les explications dont on s'était contenté provisoirement. C'est ainsi que la science du droit a découvert au droit une origine historique : l' « esprit populaire ». C'est ainsi que la science des religions est arrivée à ce concept : la religion est une émanation d'un besoin de l'âme humaine. Et ainsi de suite.

Une conséquence ultérieure de l'examen de plus en plus approfondi de ces diverses sciences *sociales* a été qu'elles se sont rencontrées peu à peu sur un terrain commun où se trouvaient déjà, rapprochés les uns des autres, les germes de toutes ces formes psychiques sociales : ce terrain commun, auquel on ne donna pas immédiatement la désignation commune, c'est *la science sociale*.

En effet, lorsqu'en partant de chacune de ces sciences on

eut découvert que leurs objets respectifs, c'est-à-dire les formes psychiques sociales du droit, de la religion, du langage, de l'art, de la philosophie, se rencontrent chez tous les peuples, avec plus ou moins d'étendue, dans un état imparfait ou parfait, selon le degré de développement du peuple ou de la tribu considérés, on fut forcé d'observer ces différences chez ces divers peuples et de *comparer* ces formes psychiques sociales de même ordre chez les uns et chez les autres.

C'est ainsi que l'on arriva d'abord à *étudier comparativement* le droit, la religion, le langage... et, par cette étude, à explorer ce *terrain commun* duquel paraissaient jaillir les sources des diverses sciences.

On le nomma d'abord histoire de la civilisation, ethnographie, ethnologie (Bastian) ; on l'appelle maintenant *science sociale*, et c'est le meilleur nom qui lui convienne, car c'est cette science... qui, tout uniquement en s'appliquant à reconnaître l'essence des sociétés humaines, découvre la véritable origine de toutes ces formes psychiques sociales déjà devenues antérieurement autant d'objets de sciences spéciales.

Nous devons donc voir dans la sociologie la base philosophique de toutes ces sciences qui se révèlent sciences sociales. C'est donc à la sociologie qu'il incombera de démontrer, d'une part, comment toutes ces sciences se réunissent sur leur terrain commun et, d'autre part, quels rapports existent entre chacune d'elles et lui.

## IV.

## Substrata des lois sociales.

### 1. — Nécessité d'établir le polygénétisme.

Des lois ne peuvent apparaître que sur des *substrata;* elles supposent préalablement et nécessairement des substrata, car nous ne reconnaissons pas de lois avant d'avoir reconnu les formes sous lesquelles apparaissent soit certains corps, soit certaines forces se manifestant dans ces corps et sur eux. On ne peut concevoir la loi de la pesanteur sans concevoir un corps qui tombe, sur lequel la pesanteur se manifeste. Lorsqu'on parle d'attraction, on ne peut pas ne pas penser aux corps sur lesquels cette force se manifeste.

Quels sont les substrata des forces sociales? Quels sont les *véhicules* des forces d'après les manifestations desquelles nous concluons à l'existence de lois sociales?

Ce ne peut évidemment être l'individu, car une loi psychique, une loi physique peuvent se manifester sur l'individu; une loi sociale ne peut le faire.

Est-ce l'humanité?

On l'a pensé, mais il y avait là une grande erreur. Pour qu'il se développe une action réciproque, — un jeu de forces, pour ainsi dire, — il faut que des éléments hétérogènes soient en présence.

Or, parler de l'humanité comme d'une unité, c'est précisément négliger de supposer ce qui est nécessaire pour que les forces opposées entrent en action : une pluralité d'éléments hétérogènes.

Cette considération, d'une part, et, d'autre part le fait que,

jamais sur la terre, ni dans le présent, ni dans le passé le plus reculé, nous ne rencontrons des matériaux humains homogènes,... que, partout et toujours, au contraire, depuis les temps les plus lointains, on voit l'humanité se composant d'une infinité d'éléments ethniques hétérogènes... m'ont fait adopter pour point de départ de toutes les recherches sociogiques cette infinie variété d'éléments ethniques (1). J'ai entrepris, dans ma *Lutte des races*, d'établir cette hypothèse polygénétique et je dois constater avec satisfaction que les hommes les plus compétents l'ont trouvée justifiée. Bastian, la plus grande autorité en ces questions, a même déclaré qu'elle était « justifiée par la nature même », et mon « explication avec le darwinisme » pour la défendre en est devenue superflue.

Cette hypothèse a, pour tout le système sociologique édifié sur elle, une importance telle que je ne puis me contenter de l'adhésion de telle ou telle autorité : je dois m'efforcer, au contraire, de présenter au lecteur non seulement les opinions de plusieurs savants, mais encore les bases scientifiques sur lesquelles elle repose.

## 2. — Carl Vogt.

Qu'il me soit permis, avant tout, de citer encore, comme garant de la « pluralité primitive » et de la « constance » des races humaines, une autorité de premier rang dans les sciences naturelles : *Carl Vogt* (2). Voici comment il

(1) Caspari dit avec raison : « La notion de force suppose une relation avec une autre force, celle-ci étrangère, que l'on nomme la résistance. Une force sans résistance serait une force sans force, par conséquent une absurdité inconcevable. Celui qui parle de force est donc obligé de comprendre en même temps par là la *résistance mécanique* à cette force, ou bien il se contredit. C'est pourquoi tous les investigateurs en philosophie formés par l'étude des sciences naturelles et ayant étudié la mécanique ont reconnu qu'il fallait toujours supposer une *pluralité primitive de véhicules de forces épars* : les centres de force, les atomes de force de Démocrite, ou les monades de Leibnitz, ou les réalités de Herbart, ou les dynamides de Redtenbacher, etc. » (La revue *Kosmos*, I, 9.)

(2) Je ferai remarquer encore que, parmi les anciens naturalistes, Cuvier, Buffon, Lacépède, Burdach se sont déclarés pour le polygénétisme, que, parmi les philosophes, Whewell dans « *Spuren der Gottheit* » (*Traces de la Divinité*) considère les nègres comme une espèce d'hommes particulière, d'une autre

s'exprime dans ses « *Vorlesungen über den Menschen* » (Leçons sur l'homme) (1).

« Personne certainement ne se serait avisé de douter de la différence des diverses espèces humaines, s'il n'avait pas fallu affirmer à tout prix l'unité, maintenir en face de ce fait évident un mythe qui ne nous paraît si vénérable qu'en raison de ce que, avec ce qui s'y rattache, il bafoue toute science positive. »

« Aussi loin que nous remontions avec les traditions, même celles qui remontent jusque dans l'antiquité la plus reculée, nous constatons toujours ceci : les hommes qui émigrent et qui découvrent de nouveaux pays trouvent, dans ces pays, des habitants humains, lesquels ne leur paraissent pas moins étranges que le monde animal et le monde végétal. Les îles les plus grandes, tous les continents de tous les climats depuis les chauds jusqu'aux plus froids ont toujours été trouvés habités par des hommes, lorsque des navigateurs et des conquérants s'avancèrent jusque-là. » Vogt rappelle ensuite avec raison que « les légendes religieuses qui prennent pour sujet, souvent avec une rare bizarrerie, la naissance du genre humain ne racontent jamais que la naissance *d'une seule* tribu, laquelle s'estime privilégiée. Or ces légendes elles-mêmes trahissent dans leurs parties accessoires la conscience de ce que, lors de la création de l'ancêtre, la terre était déjà peuplée ailleurs. » (Vogt donne comme exemple le récit biblique.) — « Le seul fait duquel nous puissions partir est l'état de dispersion *primordial* des hommes sur la terre, qui implique la diversité primitive de ces hommes dispersés sur la surface de la terre. On aura beau s'égarer dans des spéculations théoriques sur l'apparition du genre humain et sur la diversité des espèces d'hommes, on aura beau apporter des preuves et des conclusions importantes en faveur de la thèse de l'unité origi-

provenance généalogique que les autres hommes; Bory et Vierey eux aussi professent le polygénétisme. Perty dit à ce sujet : « Ce qui est de beaucoup le plus vraisemblable, c'est que, sur les divers points du globe, à des époques toutes très éloignées de la nôtre, il a surgi des hommes de nature différente. » (*Ethnographie*, 1859, p. 386.)

(1) Giessen, 1863, t. I, p. 284.

nelle du genre humain; tout ce qui est certain, c'est qu'il n'y a aucun fait historique, ni, comme nous l'avons précédemment démontré, aucun fait géologique qui puisse nous mettre sous les yeux cette unité rêvée. A quelque distance que nous puissions porter nos regards en arrière, *nous trouvons partout des races d'hommes différentes, répandues sur diverses parties du globe.* »

« Ce n'est pas seulement la diversité des races qui a été complètement établie, c'est aussi leur *constance dans le cours du temps.* Nous avons déjà cherché à démontrer que l'on peut suivre ces caractères par delà les temps historiques jusqu'à l'époque des constructions sur pilotis et jusqu'à l'âge de pierre, jusque dans les cavernes et les terrains d'alluvion. On peut démontrer, d'après les monuments égyptiens, que, déjà sous la douzième dynastie, environ deux mille trois cents ans avant J.-C., des nègres furent amenés en Égypte ; que, depuis cette époque, des expéditions ayant pour but la capture et l'esclavage de nègres, — expéditions analogues à celles qui ont lieu de temps en temps... même de nos jours, — se sont renouvelées sous les diverses dynasties, comme le prouvent les cérémonies de triomphe de Totmès IV, environ 1700 ans avant J.-C., et de Rhamsès III, environ 1300 ans avant J.-C. On voit là de longs défilés de nègres captifs dont les traits et la couleur sont reproduits dans tous leurs détails avec une fidélité merveilleuse ; on voit des scribes égyptiens qui enregistrent des esclaves avec femmes et enfants, ceux-ci ayant sur le crâne ce duvet planté par touffes qui est particulier aux enfants nègres. On voit même beaucoup de têtes qui présentent les particularités caractéristiques des diverses tribus de nègres habitant dans le Sud de l'Égypte : l'artiste, en figurant à côté la tige de lotus, a signalé expressément des tribus méridionales. Du reste, ce ne sont pas seulement les nègres, mais aussi les Nubiens, les Berbères, ainsi que les anciens Égyptiens eux-mêmes,... qui sont représentés avec leurs particularités caractéristiques, lesquelles se sont maintenues parfaitement inaltérées jusqu'à nos jours. » — Vogt cite ensuite les assertions de Broca, Morton et Jomard, assertions étayées de preuves,

sur l'identité du type du fellah contemporain et du type des Égygtiens de l'époque des Pharaons, et il poursuit : « La même constance absolue des caractères peut se démontrer d'une façon convaincante pour les autres races avec lesquelles les Égyptiens ont été en contact. Les juifs sont aussi reconnaissables que les Tartares ou les Scythes contre lesquels Rhamsès III guerroya. »

« Pareillement nous voyons reproduits sur les monuments de l'Assyrie et des Indes les caractères des races qui habitent encore aujourd'hui ces contrées, de sorte que même à cet égard la constance des caractères chez les races humaines se montre hors de doute. »

Indépendamment de cette constance, Vogt accorde aux « races naturelles » du genre humain une « certaine faculté d'adaptation » grâce à laquelle « lorsqu'elles sont transportées dans d'autres conditions, elles subissent certaines variations constatables ». Ces transformations toutefois ne dépassent jamais un certain maximum très rapproché, qui n'efface pas les caractères essentiels des races : c'est donc une erreur que de vouloir, avec Darwin, — d'exemples isolés de faibles variations consécutives au transport d'une espèce humaine dans un milieu qui lui est étranger, — conclure que ces variations ne cesseront de progresser de plus en plus, dans le cours des temps, et qu'enfin les caractères essentiels de la race disparaîtront, la race *sera modifiée*.

« Pour nous résumer, tous les prétendus exemples que l'on a donnés jusqu'à présent de modifications de races humaines, la souche étant conservée pure, par simple effet de changement de milieu, d'émigrations dans d'autres pays, etc., sont bien insignifiants et ne concernent pas les caractères profonds des races. Ces modifications, que du reste nous ne contestons pas complètement, sont loin de rendre compréhensible la diversité du genre humain. » Vogt conclut : « En suivant *lès faits*, nous sommes *forcés* de prendre pour point de départ la diversité fondamentale primitive des races (1). »

(1) Giessen, t. II, p. 241.

Il faut nous borner à ces citations de Vogt. Nous nous laisserions entraîner trop loin, si nous essayions de suivre les excellentes explications qu'il donne plus loin et dans lesquelles il démontre, par des exemples frappants, non seulement que la théorie de Darwin se concilie parfaitement avec le polygénétisme, mais même que celui-ci est *une conséquence nécessaire* de cette théorie.

### 3. — Virchow.

Les deux principes les plus importants soutenus par Vogt, celui de la « *pluralité et diversité primitives* » des espèces humaines et celui de leur constance, ont été brillamment vérifiés et confirmés par les recherches anthropologiques et craniologiques, dont les progrès ont été considérables.

Le mobile des recherches qui ont peu à peu conduit à ces résultats a été le désir de trouver les *types* propres aux divers peuples connus. D'après un examen superficiel, on avait commencé par admettre que les divers peuples étaient autant d'unités *généalogiques* dans lesquelles un type anthropologique particulier se transmettait héréditairement. Lorsqu'on entreprit de fixer par des recherches exactes les particularités des types, on vit qu'il était impossible d'attribuer à aucun peuple historique connu un type lui appartenant sans partage. On voulut alors se contenter d'un « type moyen » pour chaque peuple. Cela aussi fut impossible. « Chez les peuples civilisés européens », dit Virchow, « les différences individuelles sont si grandes qu'il a paru impossible à beaucoup de savants de fixer un type moyen pour chacun de ces peuples (1). »

En présence de cette difficulté, Virchow, en 1876, proclama que la recherche du « type primitif » de chaque peuple était une « exigence de la science ». Virchow n'a épargné ni travail, ni peine, ni ardeur pour trouver ce type « primitif »; s'il n'a pas fini par le trouver dès sa première recherche, qui avait pour objet les Allemands, la faute n'en

(1) Virchow, *Beiträge zur physischen Anthropologie der Deutschen*, 1877.

est pas à lui, mais simplement à ce que c'est une erreur de croire qu'aucun des *peuples* historiques ait jamais formé une unité généalogique.

Aussi Virchow, après de laborieuses investigations, au lieu de découvrir le « type primitif » des Germains, qu'il cherche, arrive-t-il à reconnaître qu' « il est absolument arbitraire jusqu'à présent d'admettre un type germanique primitif, simple. Personne n'a prouvé que tous les Germains eussent la même forme de crâne, ou, en d'autres termes, que les Germains fussent originairement une nation parfaitement homogène [!], dont le type le plus pur serait fourni par les Suèves et les Francs. Si les Germains et les Slaves sont des divisions de la même souche indo-germanique, si la brachycéphalie slave n'empêche point d'admettre des arrière-ascendants communs [?] pour les Germains dolichocéphales et les Slaves, on devrait penser que la découverte de Germains mésocéphales et même brachycéphales, pour lesquels on ne pourrait soupçonner aucun mélange slave, serait plutôt une circonstance favorable. Alors la grande lacune serait comblée, la compréhension de la parenté primitive serait facilitée par la découverte de membres intermédiaires réels. S'il y a eu jadis dans l'extrême Orient un pays primitif commun à la nation germanique, il me semble très possible et tout indiqué que des différences de ce genre aient été apportées, dès cette époque, dans la patrie nouvelle... »

On voit avec quelles précautions et combien à contrecœur Virchow constate qu'il n'y a point d'unité anthropologique d'un peuple germain. Il réclame du reste d'autres recherches sur ce sujet. « Peut-être constatera-t-on », pense-t-il, « qu'il y eut effectivement, de toute antiquité, en Allemagne, *des tribus* de Germains *différentes* entre elles, et c'est ce que semble montrer le résultat de nos statistiques scolaires. Ces tribus se seraient avancées de l'Est à l'Ouest, les unes à côté des autres, et se seraient étendues davantage vers l'Ouest. »

Ce que l'anthropologiste entr'aperçoit comme une hypothèse en étudiant ses matériaux craniologiques, le fait des

tribus *différentes* entre elles, apparaît de prime abord au sociologiste, comme résultant de la nature des choses ; seulement, c'est un préjugé national que de désigner ces tribus comme étant des tribus « de Germains ». Il y avait, entremêlées, toutes sortes de tribus hétérogènes, et ce sont ces tribus... qui, avec le temps, par l'effet du contact et d'une marche commune de civilisation, résultant de ce contact, ont constitué une unité « germanique ».

Retenons un aveu de l'anthropologiste, aveu qui est précieux pour nous : « *Ce type collectif* (germanique) *n'est pas autant qu'on l'avait admis jusqu'à présent un type sans mélange.* »

Plus les recherches anthropologiques progressèrent, plus on reconnut qu'il ne peut pas y avoir de « type sans mélange », même chez les tribus les plus lointaines, même chez celles qui sont complètement exclues des engrenages de l'histoire, des migrations et mélanges de peuples. C'est ainsi que la présence de *plusieurs* types chez les anciens *habitants des Frises* force Virchow à admettre qu' « il existait peut-être là *avant eux* d'autres peuples qui furent soumis par eux et dont le sang se mélangea avec le leur ». Le fait de semblables mélanges paraît ressortir, en outre, des études craniologiques faites sur les Finnois et les Lapons d'aujourd'hui, ainsi que sur les Weddas, qui vivent à l'état sauvage dans l'intérieur de l'île de Ceylan, où ils semblent isolés du reste du monde, non moins que sur les crânes retirés des antiques tombeaux de Troie (1).

### 4. — Kollmann.

A l'encontre de Virchow qui, après s'être mis en quête du type primitif uniforme, ne constate qu'avec répugnance et hésitation l'absence universelle de ce type et ne concède qu'avec une sorte de désillusion et de résignation le fait de la pluralité primitive des types chez toutes les tribus étudiées par lui, — *Kollmann*, le craniologiste si distingué, a élevé

(1) Voir Virchow, *Weddes und Altrojanische Schädel und Gräber.*

à la certitude d'un principe scientifiquement démontré la généralité de ce fait.

*Kollmann* a résumé, en 1883, le résultat de ses recherches craniologiques, en affirmant que « l'on peut déceler chez chaque peuple les traces d'éléments anthropologiquement différents. Déjà depuis des siècles il n'y a plus de peuples, en Europe, qui constituent une race homogène, et actuellement il n'existe pas une seule vallée, quelque isolée qu'elle soit, où l'on puisse trouver une race pure.. » Cette hétérogénéité des races ne serait-elle pas le résultat d'un processus de différenciation postérieur ? Non : elle existe depuis l'époque diluvienne : les recherches craniologiques les plus récentes ont fourni de nombreuses preuves de son immuabilité.

Kollmann écrit à ce sujet : « En comparant avec soin les crânes de l'époque diluvienne et de l'école moderne, on a reconnu que les *caractères de race* existant sur le crâne et sur le *squelette* n'ont pas varié depuis la période diluvienne. Depuis lors l'homme n'a pas varié dans le sens attribué par Darwin à la *variation* sous l'influence de la sélection naturelle. Ses caractères de race ont résisté avec une grande ténacité aux influences extérieures et ont *persisté* malgré celles-ci. Il est vrai que ce résultat de l'examen craniologique est en contradiction avec l'opinion courante qui admet le contraire : une variation continuelle de l'homme. Mais, à y réfléchir attentivement, on sera forcé de convenir de ceci : c'est que les documents apportés par moi peuvent s'interpréter conformément à mon avis. » — Kollmann rappelle que des naturalistes éminents, comme Cuvier, Huxley et Rütimeyer, signalent le fait que « beaucoup d'animaux présentent le caractère de *types permanents*, caractère qui, d'après Cuvier, appartient incontestablement aux hommes de la vallée du Nil, d'après Rütimeyer aux hommes postérieurs au déluge ». — Et il continue : « L'homme, d'après tous les témoignages qu'il nous a laissés dans ses *sépultures*, appartient aux *types permanents*. Depuis qu'il a émigré en Europe, il ne s'est modifié ni dans les caractères ostéologiques de ses races, ni dans

ceux de ses variétés... Un exemple frappant de la réalité de cette règle, indépendamment de beaucoup d'autres, c'est la différence entre les Papous et les Malais. Depuis des temps immémoriaux, ils habitent les uns auprès des autres dans les mêmes contrées tropicales, et cependant ils sont différents... » — De même pour les temps primitifs de l'Europe non moins que pour les temps actuels, l'existence d'un *grand nombre de races hétérogènes* (ainsi que leur pénétration réciproque depuis les temps primitifs) est un fait constaté. « Cette pénétration », dit Kollmann, « a fait que partout en Europe aujourd'hui les représentants de *plusieurs races* vivent à côté les uns des autres, comme cela avait déjà lieu... *des* milliers d'années auparavant : chaque peuple et chaque État contient donc, en diverses proportions, une partie des diverses races. C'est la conclusion que j'ai tirée de la comparaison de plus de 3 000 crânes de peuples européens. »

### 5. — Hölder.

*Hölder*, un de ces craniologistes qui, influencés par des motifs nationaux, se font un point d'honneur de soutenir l'unité et la « pureté » de leur propre souche, défend l' « unité de race » des Germains : il est cependant forcé de confesser le fait indéniable de la diversité dans cette « unité de race » ; mais son aveu prend une forme spéciale : Hölder concède qu'il y a cinq types dans la « souche germanique ». Tout ce que cela prouve, c'est que Hölder trouve *aujourd'hui* cinq types particuliers sur ses exemplaires, mais cela n'exclut pas la possibilité, pour un autre savant, de trouver encore d'autres types ; cela n'exclut pas davantage la possibilité de l'existence d'un nombre de types plus considérable à une époque bien antérieure (1). — Pour la

(1) Pour la science sociale, il peut rester indifférent que des craniologistes comme Kollmann concluent, avec le darwinisme et sa prétendue unité généalogique, un compromis d'après lequel cette première période de divergence et de différenciation par rapport à la « souche commune » se serait « déroulée antérieurement à l'époque glaciaire ». La science sociale peut se contenter des faits reconnus pour la période qui commence au déluge et partir

Suisse « Hiss et Rütimeyer ont démontré, avec tout l'appareil d'une méthode scientifique rigoureuse, que, *depuis la période des constructions sur pilotis* jusqu'à nos jours, trois races différentes *au moins* ont vécu en Suisse et que leurs descendants s'y trouvent encore aujourd'hui (1) ».

Pour les indigènes de l'Amérique, on peut constater une différence « anthropologique » (c'est l'expression de Kollmann) analogue à celle que, pour la population de l'Europe, on peut retrouver jusqu'aux temps primitifs.

« Autrefois on croyait qu'une race unique était répandue sur tout le continent, depuis le cap Horn jusqu'aux grands lacs du Nord. Plus tard Andräas Netzius a apporté des faits décisifs contre l'opinion de l'homogénéité. Il a prouvé qu'on trouve en Amérique deux races : l'une, à l'Ouest, brachycéphale, l'autre, à l'Est, dolicocéphale. Virchow a adopté cette opinion. Il pense qu'au point de vue de l'anthropologie classifiante les *preuves* forcent à conclure qu'il n'y a pas unité de race dans la population autochtone de l'Amérique. » — Les recherches de Kollmann lui-même sur les crânes américains ont donné le résultat suivant : les diverses longueurs de crânes, depuis celles qui constituent la dolichocéphalie extrême jusqu'à celles qui forment l'extrême brachycéphalie, en passant par toutes les longueurs intermédiaires, sont répandues sur tout le continent américain. Dans la moitié Nord comme dans la la moitié Sud du continent, la population autochtone est composée des mêmes races. Il n'y a que les proportions... qui diffèrent... On ne peut donc parler que de races d'hommes américaines...

« J'ajouterai immédiatement qu'il n'y a même pas d'espoir de trouver l'unité de race dans de petites régions, soit du

de là; elle abandonne volontiers les hypothèses sur la période préglaciaire aux défenseurs d'une thèse qui prend le manteau du darwinisme... pour sauver « la souche commune ».

(1) Voir Kollmann, « *Die Autochtonen Amerikas* » dans la revue *Zeitschrift für Anthropologie*, 1883. Voir aussi : « *Die statistischen Erhebungen über die Farbe der Augen und Haare in den Schulen der Schweiz* », 1881 ; « *Craniologische Gräberfunde in der Schweiz* », 1883 ; « *Ueber den Werth pithekoider Formen und die Wirkung der Correlation auf dem Gesichtsschädel der Menschen* », 1883.

Nord, soit du Sud, où l'on rencontrerait des tribus isolées ne se composant que de dolicocéphales ou de brachycéphales. Les peuples de *Mound-builders* et de *Cliff-dwellers* se composaient déjà des *mêmes races* qui se rencontrent plus tard. »

6. — Passavant.

La théorie de la « pénétration » de Kollmann a été brillamment confirmée par les observations de son élève *Passavant*. Les résultats de ses observations, faites dans l'Ouest de l'Afrique, sont consignés dans l'ouvrage que Passavant a publié sous le titre de « *Craniologische Untersuchungen der Neger und Negervölker* » (*Recherches craniologiques sur les nègres et les peuples nègres*). Le premier point où Passavant toucha l'Afrique fut la Gorée, dont la population appartient aux « tribus » des Serrères et des Ouolofs.

« C'est là que j'ai observé pour la première fois », écrit Passavant, « combien il est difficile pour le débutant de distinguer les physionomies des nègres les unes des autres. *Au commencement tous ces nègres me paraissaient avoir le même visage ;* ce n'est qu'après plusieurs semaines d'exercice que je suis parvenu à reconnaître suffisamment les physionomies pour me rendre compte des différences. » — Cet aveu confirme le fait depuis longtemps observé qu'en général, si l'on se borne à un examen superficiel, les innombrables différences existant dans le type humain échappent complètement, ce qui explique la série des phases du développement de l'anthropologie jusqu'à présent. Cette science, à ses débuts, prétendait se borner à partager l'humanité en trois ou quatre catégories, qu'elle fondait sur les caractères les plus saillants tels que la couleur de la peau. Au fur et à mesure que s'est approfondie la connaissance des matériaux humains, on s'est mieux rendu compte des *innombrables* différences existant.

Cuvier, on le sait, avait divisé l'humanité en trois races : les Mongols, les Nègres et les Caucasiens. Blumenbach arriva à distinguer *cinq* types humains, d'après lesquels il

édifia cinq races. Lacépède et Duméril ajoutèrent une sixième race; Bory aperçut quinze races; Desmoulins, seize. Waitz trouva que ce dernier nombre était insuffisant et il déclara qu'au point de vue théorique on n'avait pas le droit d'instituer des races différentes : sans cela, il aurait été forcé d'en établir un nombre bien plus considérable, — plusieurs centaines, — mais il était retenu par des scrupules *éthiques*. Heureusement que les investigateurs américains ne partagèrent pas ces absurdes scrupules européens et se mirent courageusement à leur division en races, sans se soucier de la Bible ni de l'éthique européenne.

C'est par centaines que se comptent les races qu'ont admises Morton, Nott et Gliddon, et ces anthropologistes ne croient pas avoir terminé leur énumération. Nous le voyons donc : rien n'empêche que la science, au fur et à mesure de ses progrès, reconnaisse un nombre de races de plus en plus considérable.

Telle est la marche naturelle et nécessaire de l'investigation anthropologique : cela est prouvé par les recherches de Passavant sur les peuples nègres.

On avait commencé par diviser les peuples nègres de l'Afrique en quatre races principales : les Nigritiens, les nègres du Congo, les Cafres et les Hottentots. « La division des nègres en quatre grandes races ethniques », dit avec raison Passavant, « est connexe avec le progrès de nos connaissances ethnographiques ; elle est le fruit de nos voyages d'exploration. »

« Peu à peu, d'intrépides observateurs traversèrent diverses parties de l'Afrique ou le continent tout entier... et nous en rapportèrent des renseignements nouveaux. Aujourd'hui, grâce à ces voyageurs, nous sommes à même de distinguer *au moins quelques grands groupes ethniques* dans une population que l'on peu évaluer à plus de 151 millions d'hommes ».

Or Passavant trouve qu'il y a « au moins trois races de *nègres* » en Afrique ; il n'y ajoute *pas*, du reste, les Berbères et les peuples Bedjas (jadis nommés Éthiopiens).

Indépendamment de ces *trois* races de nègres, ainsi que

des Berbères et des Bedjas, « il existe encore des tribus intermédiaires entre les Berbères et les Bedjas, d'une part, les nègres, d'autre part ; de plus, il y en a d'autres, dans lesquelles diverses tribus et types se sont mélangés et fondus à tel point que l'on ne peut plus dire qu'ils appartiennent à un peuple quelconque. »

Ainsi, d'après Passavant, nous aurions déjà *sept* groupes, ethniques dans cette Afrique, où autrefois on ne voyait que la seule et *unique* race noire. Écoutons maintenant les affirmations des divers explorateurs de l'Afrique, au sujet des matériaux humains dont se composent ces divers groupes.

Voici ce que Hartmann dit des Nigritiens :

« Les Nigritiens présentent entre eux tant de différences de souche que nous sommes forcés d'abandonner l'idée que nous nous faisons ordinairement des nègres : cheveux crépus, nez épaté, lèvres en bourrelet et peau aussi noire que le plumage du corbeau. »

Là aussi, par conséquent, des variétés infinies ! Mais en quoi consistent-elles et quelles sont les différences qui, observées avec soin, forcent à admettre un nombre de « races » de plus en plus grand ? Il ne peut y avoir de doute à cet égard. « Il s'agit principalement », dit Kollmann (1), « des caractères constitutifs de *races*... ; il faut que les signes physiques ou matériels soient apparents sur l'*ossature.* » Si l'on n'est arrivé que progressivement à reconnaître un nombre de races de plus en plus grand, cela tient à ce que « les caractères spécifiques de la boîte crânienne ne peuvent être reconnus qu'au moyen de pénibles recherches (2) ».

### 7. — Constance du squelette.

Mais ces recherches valent-elles la peine qu'elles donnent ? Toutes ces « différences » dans le squelette des hommes ne sont-elles pas l'effet d'un caprice de cette nature qui se complaît à des combinaisons infinies qu'elle fait varier éter-

(1) *Craniologische Gräberfunde in der Schweiz*, 1883.
(2) *Ibidem.*

nellement sans règles et sans lois? La science moderne répond nettement à cette question.

« Le squelette », dit Rutimeyer, « nous apparaît comme l'organe qui garde avec le plus de persistance les formes qu'il a une fois acquises : à tel point que, même dans les croisements, deux facteurs coopérant ne produisent pas une troisième forme, mais continuent à exister, l'un à côté de l'autre. On pourrait dire que le croisement, dans ses résultats, est comparable à une action mécanique, non à une action chimique. » — Vogt, lui aussi, se prononce sans ambages pour la constance des caractères de race, parfaitement constatables sur le squelette. — Passavant considère « la forme du crâne comme un caractère de race se transmettant constamment par hérédité. On connaît une quantité d'exemples qui prouvent que le type d'une race donnée se maintient ou réapparaît plus tard par atavisme. »

Kollman fait à ce sujet une réflexion très frappante :

« Si, à côté de la fécondité des mélanges, il n'y avait pas en même temps la *persistance* extraordinaire *des caractères de race* contre les influences extérieures, il régnerait déjà depuis longtemps une complète uniformité parmi les hommes. Mais la craniologie peut démontrer et tout observateur sans parti pris constate que ce qui a lieu, c'est le contraire de l'uniformité. » Ailleurs le même auteur fait cette observation : « La vie de salon peut favoriser la diminution des tendons et de la force musculaire, ainsi que la petitesse des mains et des pieds; mais les caractères de variété, que l'individu porte avec lui à titre d'héritier d'ascendants perdus dans la nuit des temps, persistent inébranlablement en dépit des chapeaux haute forme et des bottes vernies. »

### 8. — Conclusion.

Que résulte-t-il de ces deux faits démontrés, constance des caractères de race et pluralité, — si considérable qu'on ne peut pas encore en apprécier toute l'étendue, — des variétés et races humaines qui s'appuient sur cette constance?

Il en résulte apparemment qu'il nous faut admettre, au début de l'existence humaine sur la terre, avant qu'il y eût eu encore mélange de races et « pénétration », une infinité de hordes humaines : celles-ci sont aujourd'hui représentées une à une par les divers caractères de race qui, en dépit de la pénétration s'opérant de tous côtés, se sont maintenus constants à travers les siècles.

Cette conclusion s'impose. Si les caractères de race ne se transmettent que par hérédité, de générations en générations ; si nous n'en voyons pas se produire de *nouveaux* et si ce sont toujours les anciens... qui reparaissent ; s'il y en a actuellement un nombre incalculable et si ces caractères ne cessent de se propager de plus en plus loin *par* pénétration et héritage (ce qui néanmoins n'exclut pas le fait de l'extinction et de la disparition d'un grand nombre de variétés) ; si l'on constate la constance et l'hérédité de ces caractères par les découvertes faites dans les tombeaux, ne faut-il pas indispensablement conclure qu'il y avait au début un nombre infini de hordes humaines hétérogènes et que ces hordes se sont perpétuées dans les races et les variétés contemporaines ? (Pour, à ce propos, se rattacher à une infinité de premiers « couples », il n'y aura que les esprits dévoyés par l'accoutumance à la tradition biblique et à la notion de la famille moderne !)

### 9. — Réponse a une objection.

Maintenant, allons au devant d'une objection. Ce serait exagérer, à ce que l'on prétend, de parler d'une infinité, lorsque l'anthropologie et la craniologie, même quand elles sont représentées par des savants favorables au polygénétisme, ne parlent que de nombres très limités et modestes ! Limités, soit ! Mais aussi le nombre des caractères dont tiennent compte ces deux sciences n'est-il pas limité à la fois par elles-mêmes et par la nature des choses ?

Force est bien à l'anthropologie et à la craniologie d'aller les chercher exclusivement dans le crâne et dans le squelette. Mais... y sont-ils exclusivement localisés ?

Il est évident qu'aux différences observées sur le crâne doivent correspondre, en vertu de la loi de *corrélation*, des différences jusque dans les traits les plus fins du visage et jusque dans les circonvolutions les plus menues du cerveau. Malheureusement ces corrélations nous sont inconnues, ce qui s'explique, du reste, car d'une part elles sont complètement inaccessibles à des recherches du genre de celles que nous pouvons faire sur les os... et d'autre part elles sont trop délicates pour être perçues par nos sens, aptes seulement aux perceptions de phénomènes grossiers. Malheureusement aussi, pour beaucoup de caractères corporels dont l'observation ne serait pas difficile, les matériaux *historiques* nous font défaut, parceque certaines parties du corps et certains organes, tels que le nez et les oreilles, où se reflètent, personne n'en doute, les caractères de race, se décomposent et s'anéantissent sans laisser même le moindre vestige.

Nous n'anticipons donc point par trop hardiment sur les résultats des travaux anthropologiques à venir en admettant qu'il existe un nombre de variétés humaines bien supérieur à celui que l'anthropologie actuelle, avec ses faibles ressources, est à même de fixer, — en admettant aussi qu'il y a eu de tout temps un nombre de variétés bien supérieur à celui-ci; et nous prétendons nous justifier à nouveau par là de prendre pour point de départ de nos investigations sur la science sociale notre hypothèse polygénétique, déjà émise dans *La lutte des races* et non repoussée par la critique.

## V.

## Notion et essence de loi sociale.

### 1. — ACTEURS ET PHASES DU PROCESSUS HISTORIQUE.

Des faits rassemblés dans le chapitre précédent il ressort clairement qu'il n'y a plus aujourd'hui de « races » dans le sens anthropologique : de races séparées les unes des autres et s'excluant réciproquement. Quant à la question de savoir s'il y en a jamais eu, la logique nous permet de *conclure* de ce qui est mélangé à ce qui ne l'est pas, de ce qui est composé à ce qui est simple. Certes, les ressources dont on dispose aujourd'hui pour les investigations historiques ou même préhistoriques ne nous permettent pas de remonter aux temps primitifs où ces « races » existaient ; cependant nous avons bien le droit de prendre, pour point de départ de nos déductions, ne serait-ce que comme *hypothèse* scientifique, les *conclusions* que la logique nous permet.

Dans le cours de l'histoire et aujourd'hui nous rencontrons, non point les groupes naturels primitifs, mais des groupes qui ne sont que des mélanges *anthropologiques* formés d'éléments très variés. La diversité de ces éléments n'a aucune influence sur les rapports sociaux entre ces groupes. Ceux-ci, au point de vue sociologique, se comportent entre eux comme groupes *hétérogènes*. Ce qui constitue cette hétérogénéité sociale, ce sont de tout autres facteurs, qui n'ont rien de commun avec la structure du squelette et particulièrement du crâne. Peu importe que la connexité ou l'*extranéité* aient été autrefois des faits *purement* anthropologiques, n'apparaissant qu'en vertu d'une corrélation avec la stucture du squelette en général et du crâne en

particulier, — nous ne pouvons, nous, les constater dans le cours de l'histoire et aujourd'hui que comme des états et des circonstances de civilisation... n'apparaissant plus qu'en vertu d'une corrélation, nécessaire du reste, avec d'autres facteurs, — ceux-ci non point *anthropologiques*, mais *sociologiques* ou plutôt *sociaux*.

Les facteurs qui produisent d'une façon subjective le sentiment de la connexion avec un groupe et qui, d'autre part, constituent la base objective sur laquelle on s'appuie pour prononcer que tels ou tels éléments appartiennent à un groupe... sont, d'abord, d'être né dans le groupe, par conséquent de provenir de parents lui appartenant, ensuite, d'y avoir été élevé. L'éducation dans ce groupe, donnant la langue, les mœurs, la religion, les idées et les habitudes de ce groupe à l'individu : voilà surtout ce qui fait paraître cet individu comme ressortissant à ce groupe.

Tous ces facteurs font naître un certain intérêt commun qui relie tous les membres du groupe, c'est à dire tous les individus, à ce même groupe, et le sentiment de cet intérêt commun est le patriotisme sous sa forme primitive.

Ces groupes syngénétiques homogènes sont les éléments simples d'où partent les actions sociales. Celles-ci déterminent, en première ligne, des enchevêtrements sociaux de deux et de plusieurs de ces éléments simples. Ces complexus sociaux secondaires et, conséquemment, de plus en plus variés, déterminés eux-mêmes à leur tour, provoqués et soutenus par les intérêts politiques, économiques, nationaux ou intellectuels les plus variés, s'engagent toujours ensuite dans les mêmes actions régulières qui se produisaient spontanément entre les éléments simples en vertu de la nature sociale de ceux-ci, — de sorte que tous ces complexus, qui ne cessent de former des combinaisons d'une étendue de plus en plus croissante, sont toujours traversés par le même courant qui avait provoqué les actions les plus primitives. Ce courant est, à vrai dire, modifié ou complexifié en raison des combinaisons qui se sont produites depuis, ainsi qu'en raison des changements qui se sont produits dans la civilisation. Ces éléments sociaux et leurs

complexus sont les *acteurs* du processus historique; quant aux actions sociales elles-mêmes, qui sans cesse augmentent démesurément de puissance et de complication, elles en forment les *phases*.

## 2. — Voltaire, Rousseau, les historiens de la civilisation, Auguste Comte.

En examinant ces actions, que nous nommons actions sociales parcequ'elles partent d'éléments sociaux, nous trouvons qu'elles présentent une grande uniformité d'essence et de tendance, uniformité qui n'est que modifiée par les temps et les circonstances et qui va jusqu'à l'identité. Or, de même que, dans d'autres domaines, nous supposons pour toute uniformité de ce genre, une loi qui la provoque, ou substituons cette loi à cette uniformité, — de même, dans ce domaine spécialement social, nous parlerons de lois. Ces lois, nous les nommerons spécialement lois sociales. Une loi sociale est donc pour nous la norme, supposée ou substituée aux processus concrets s'accomplissant sur le terrain social, d'après laquelle les éléments sociaux, — les groupes syngénétiques, — agissent les uns sur les autres et se développent (1).

(1) L'idée de la nécessité de lois de ce genre... présidant au développement des peuplades les plus éloignées, les plus étrangères, les plus hostiles entre elles, s'imposa aussi à Tocqueville lorsqu'il compara l'état des tribus sauvages d'Amérique avec celui des peuples préhistoriques d'Europe. « Lorsque j'aperçois la ressemblance qui existe entre les institutions de nos pères, les Germains, et celles des tribus errantes de l'Amérique du Nord, entre les coutumes retracées par Tacite et celles dont j'ai pu quelquefois être le témoin, je ne saurais m'empêcher de penser que *la même cause a produit dans les deux hémisphères les mêmes effets* et qu'au milieu de la diversité apparente des choses humaines, il n'est pas impossible de retrouver *un petit nombre de faits générateurs* dont tous les autres découlent. » (*La démocratie en Amérique*, t. I, p. 271.) Aujourd'hui que l'horizon ethnographique s'est si considérablement élargi, la sociologie confirme l'hypothèse de Tocqueville; elle peut se permettre de commencer à étudier, à préciser ces « faits générateurs ». « Il est maintenant démontré irréfutablement par l'ethnologie », dit Achelis, « que certains phénomènes de la vie ethnique se reproduisent d'une façon identique chez des peuples complètement différents, pour lesquels on ne peut démontrer qu'ils aient jamais eu des relations entre eux. Il en résulte que la nature universelle de la race humaine (Achelis veut dire : du genre humain!) se manifeste partout uniformément, au-dessus de toutes les différences ethniques. » (*Ethnologie und Geschichte*, dans *Ausland*, 1881, n° 4.)

On ne peut faire de la science sociale qu'en étudiant et en reconnaissant les lois sociales, en démontrant qu'elles règnent partout où des éléments ethniques et sociaux prennent contact entre eux. Tant que les investigations n'ont pas été dirigées vers ces facteurs, indiqués ici par nous, on a bien pu essayer de trouver ou de fonder une science sociale, mais la science sociale n'était ni trouvée, ni fondée.

A la vérité, des adeptes de la philosophie de l'histoire et de la sociologie avaient reconnu que, pour fonder une philosophie de l'histoire ou une science sociale, il était nécessaire qu'il y eût une *régularité* de développement et que ces lois fussent démontrées (Comte ne cesse d'en parler, Carey aussi !); seulement ils ne savaient pas dans *quelles* circonstances, dans quels processus, il fallait chercher cette régularité. Les uns (Voltaire, par exemple) la cherchaient dans le développement de *l'humanité*. Si l'on prend *l'humanité*, considérée dans son ensemble, pour substratum d'un pareil développement, on n'a évidemment le choix qu'entre deux choses : un progrès ou une rétrogradation. Ceux qui, comme Rousseau, partaient d'un hypothétique état naturel de félicité et s'efforçaient de démontrer la dépravation et la corruption toujours croissantes de cette humanité... étaient enclins à admettre un recul. Les autres, en bien plus grand nombre, et parmi eux presque tous les « historiens de la civilisation », enseignaient le contraire et s'efforçaient de prouver qu'il y avait développement progressif, partant d'une sauvagerie primitive pour aller à une civilisation de plus en plus grande. Ceux-ci et ceux-là se trompaient, et l'erreur consiste à traiter l' « humanité » comme un substratum *homogène* de développement. Cette erreur existe depuis longtemps; presque tous les fervents de la philosophie de l'histoire, presque tous les sociologistes en ont été victimes. Pour faire leur démonstration, ils sont obligés de resserrer leur champ de vision au moyen de diaphragmes intellectuels, de ne regarder ni à droite, ni à gauche, de prendre pour l'ensemble une petite bande du domaine de l'humanité. Généralement ils se bornent à considérer l'étroit courant de l'histoire de l'Europe, de la Grèce,

de Rome, de l'Allemagne ou de la France ; ils prétendent donner pour le développement de l'humanité tout entière ce qu'ils signalent *là*. Comte, par exemple, parle d'une période de polythéisme, intermédiaire entre la période primitive (celle du fétichisme) et la période actuelle (celle du monothéisme !), et il affirme : « C'est pendant cette période que l'humanité [!] s'est élevée à la monogamie (1). » Il est évident que cette assertion ne convient qu'à une petite parcelle de « l'humanité ». Comte ne s'inquiète pas du reste ; sans cela, il ne se serait pas arrêté à son développement « régulier » et à son « humanité » qui s'élève à la monogamie.

### 3. — Quételet.

Il ne manqua pas d'hommes réfléchis qui ne s'en laissèrent pas imposer par ce genre de développement « régulier », qui s'aperçurent bien de l'illusion. Non satisfaits de cette régularité imaginaire et de ces lois imaginaires, ils cherchèrent à trouver des lois par un autre chemin. C'étaient les statisticiens, Quételet en tête.

*Quételet*, lui aussi, sait que, sans démonstration de régularité et de lois, il n'y a pas de science des hommes et que toutes les actions ou omissions doivent nécessairement être dominées par des lois immuables, aussi bien que tous les phénomènes dont s'occupe la science naturelle. Il déplore que les philosophes n'aient pas encore su le reconnaître : «... soit en effet défiance de ses propres forces, soit répugnance à regarder comme soumis à des lois ce qui semble le résultat des causes les plus capricieuses, dès qu'on s'occupait des phénomènes moraux, on croyait devoir abandonner la marche suivie dans l'étude des autres lois de nature (2). » Quételet soupçonne très exactement que, pour arriver à reconnaître et à démontrer des lois qui dominent toutes les actions humaines, une science de l'homme doit faire complètement *abstraction de l'individu* et *s'abstenir de l'observer*.

(1) Comte, Rio, t. II, p. 230.
(2) *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, t. I, p. 3. (Paris, 1835.)

« Nous devons avant tout *perdre de vue l'homme pris isolément* et ne le considérer que comme une fraction de l'espèce. En le dépouillant de son individualité nous éliminerons tout ce qui n'est qu'accidentel ; et les particularités individuelles qui n'ont que peu ou point d'action sur la masse s'effaceront d'elles-mêmes et permettront de saisir les résultats généraux (1)... »

Quételet cite l'exemple bien connu du cercle tracé à la craie sur le tableau noir. De loin on reconnaît la ligne circulaire; mais, dès qu'on l'examine à la loupe, on n'aperçoit plus qu'un amas irrégulier de poussière de craie. Il continue: « C'est de cette manière que nous étudierons les lois qui concernent l'espèce humaine; car en les examinant de trop près [Quételet veut dire en examinant l'individu] il devient impossible de les saisir et l'on n'est frappé que de particularités individuelles, qui sont infinies.... »

La science de l'homme doit faire abstraction de l'individu : c'est à cette découverte négative qu'aboutit Quételet. Mais, si Quételet se voit contraint d'éliminer ce faux objet de science, par quoi le remplacera-t-il? Nous l'avons déjà dit plus haut : par cette notion vague et insaisissable qu'il nomme tantôt « espèce humaine », tantôt « société », tantôt « système social ». Là est la grande erreur de Quételet. Quételet n'est pas arrivé à la découverte *positive* de ce qui doit servir d'objet d'observation proprement dit à la science de l'homme. Nous verrons que, faute de cette découverte, tous ses efforts scientifiques sont restés infructueux.

Que restait-il à Quételet, pour trouver une régularité et des lois, s'il ne considérait comme objet d'observation que ces vagues notions d' « humanité », de « société » et de « système social », auxquelles ne correspond aucun *objet concret* observable? Tout objet concret dans la nature est *limité* et l'on ne peut observer scientifiquement qu'un objet limité. On ne peut faire d'observations scientifiques sur ce qui n'est pas limité, sur ce qui est indéterminé. Or, c'est bien un objet insaisissable, indéfini et indéfinissable que celui im-

(1) *Sur l'homme*, t. I, p. 5.

pliqué par les notions précédentes d' « humanité », de « société » et de « système social ». Mais sur un objet de ce genre tout effort scientifique ne peût manquer d'échouer, car on ne peut faire sur lui aucune observation, et sans observation il n'y a point de science. Des notions nébuleuses telles que l' « humanité » et la « société » ne peuvent pas plus que *le temps* et l'espace être l'objet d'une science. Pour les rendre susceptibles d'être observées et traitées scientifiquement, il faudrait commencer par les résoudre en *unités concrètes*. Quételet rejetait avec raison l'individu comme unité de ce genre ; il n'a pas trouvé d'autre unité.

Quételet, nous l'avons dit, a cru se tirer de cette difficulté au moyen du « grand nombre ». Ce « grand nombre » est pour lui la baguette magique grâce à laquelle l'alliage aigre et cassant qu'est l' « espèce humaine », ou la « société », ou le « système social »... s'élabore en un objet scientifique parfaitement malléable, — grâce à laquelle il trouve de la régularité et des lois partout où auparavant il n'y avait que le chaos. L'opération est très simple. Que n'est-elle également exacte et digne de confiance ?

On énumère des phénomènes quelconques sur le terrain de la vie sociale ( ou sur un autre terrain, quel qu'il soit) et l'on compare à diverses époques les nombres de ces divers phénomènes. Il *ne* peut survenir *que* deux cas : ou bien les nombres présentent une régularité, ou bien ils n'en présentent pas. Dans le premier cas, les statisticiens s'extasient sur la « loi du grand nombre ». Dans le second, ils se taisent. A la vérité les nombres sont généralement complaisants, car toutes les choses et tous les évènements du monde ont un côté tourné du côté du nombre. On peut *compter* tout ce qu'on veut. Or tous les nombres, pourvu qu'ils soient assez élevés, ce qu'ils deviennent *fatalement*, ont la propriété de fournir certaines proportions. Alors la nature du nombre paraît se communiquer aux phénomènes et aux processus comptés.

Prenons pour exemple un évènement *rare* quelconque de la vie quotidienne. Un fou monte sur une tour et se jette du sommet sur les pavés. De mémoire d'homme, aucun

évènement de ce genre ne s'était produit dans la ville. Le fait est unique. On ne peut donc pas y trouver de régularité. Qu'il ne se renouvelle plus, on ne pourra le soumettre à la statistique. Cependant il se reproduira peut-être dans l'avenir ; cela n'est pas impossible. Si nous avions une longue série d'années à notre disposition et si cet accident se produisait une deuxième fois (Inutile qu'il se répète davantage), on aurait déjà les éléments d'une « régularité » statistique : on pourrait déjà dire : en tant ou tant d'années, ce fait a lieu une fois.

La possibilité de trouver des rapports est bien plus apparente lorsque l'on compte des évènements et des processus qui se répètent tous les jours et à toute heure : de ces évènements et processus dont se compose la vie humaine.

La plupart de ces évènements, tels que les naissances, les mariages, les décès etc., ne peuvent manquer de se reproduire avec une grande régularité au milieu d'un certain nombre d'hommes. La statistique trouve là des sujets de triomphe à bon marché. Quant à nous, nous demandons : constater la régularité des phénomènes naturels, est-ce expliquer la loi qui les régit? Du tout. *Le nombre* n'est jamais qu'une preuve ou un signe d'une régularité existante ; il l'annonce, mais il ne l'explique pas.

En ce qui concerne spécialement l' « humanité », la « société » et le « système social », tous les résultats de la statistique ne peuvent nous découvrir ou nous expliquer même la plus petite loi. En un mot : la « loi du plus grand nombre » est une loi concernant *le nombre* et non les choses *énumérées*. Or la science veut connaître les lois de ces *phénomènes* sociaux eux-mêmes et *pas seulement* par le côté de leur nombre. La statistique peut avoir de grands mérites ; comme *moyen* d'investigation, elle a son importance ; mais ce n'est point par des énumérations statistiques que l'on pourra jamais trouver les lois cherchées des phénomènes sociaux. Nombrer ces phénomènes, dresser les tableaux des rapports existant entre eux et certaines périodes de temps, c'est faire œuvre de comptable, ce n'est pas rechercher et expliquer les lois de ces phénomènes.

Quételet, par ses recherches de statistique, a certainement rendu de grands services à la science, mais il n'a pas atteint son but, qui était de démontrer la régularité et les lois des *phénomènes sociaux*. La loi du *nombre* l'a illusionné et lui a fait manquer les lois régissant ces phénomènes. Quant à la cause de cette illusion, c'est qu'il ne voyait pas clairement *l'objet* de la science sociale, c'est aussi l'obscurité des notions de « genre humain » et de « société », bases de ses recherches, — notions tellement indéterminées et insaisissables qu'en s'appuyant sur elles il était impossible de procéder avec une exactitude rigoureuse.

Il est vrai que, dans un de ses ouvrages ultérieurs, l'ouvrage intitulé « *Du système social* », il a essayé de sortir de l'obscurité de cette notion en s'attaquant directement aux diverses communautés sociales; mais il n'est pas arrivé à se faire une idée nette de ce que sont le peuple, la nation et l'État, et, ce qui est bien plus grave, il est retombé dans l'erreur que, d'après ce qui précède, on devait s'attendre à le voir éviter : pour s'expliquer l'essence de ces formes, il est remonté à l'individu, comme à leur commencement et à leur origine supposés. Par là il s'est fermé de prime abord toute intelligence de ces communautés sociales, comme l'a fait l'école individualiste et atomique... en science politique.

### 4. — Spencer.

La philosophie et la sociologie de Spencer réalisent, nous l'avons déjà dit, un grand progrès sur la philosophie de l'histoire et sur les théories de Comte, ainsi que sur celles de Quételet.

Spencer a reconnu, comme ces deux derniers, qu'une science sociale était possible et nécessaire (1). Mais il est en progrès sur Comte en ce que, au lieu de nous montrer une *humanité se développant de façon unitaire*, une humanité formant le sujet des lois sociales, il nous parle, au contraire, d'un développement de *communautés sociales*... s'accomplissant toujours et partout. D'autre part, il ne

(1) Voir à ce sujet son Introduction à la science sociale, I, chap. 2 et 3.

cherche pas à résoudre par le « grand nombre » le problème de ce développement régulier; Spencer croit avoir résolu ce problème à l'aide de sa formule d'évolution.

Cette loi d'évolution, à la vérité, pourrait être admise comme loi générale ayant un certain rapport, bien que très éloigné, avec les phénomènes sociaux ; mais nous ne pouvons la donner comme une « loi sociale ». Renseignons-nous en l'examinant de près. Voici le point de départ de Spencer: toute science, en remontant la généalogie des diverses choses, arrive à reconnaître que les éléments de ces choses se sont trouvés jadis dans un état *diffus*, et, en suivant le cours de l'histoire de ces choses, elle trouve que ces états diffus se concentrent. Spencer conclut à la nécessité, pour cette formule, cherchée par lui, de la loi générale de développement, d'embrasser ces deux processus opposés: *concentration* et *diffusion*. Sa loi de l'évolution est une formule de ce genre. D'après cette loi, toute chose perceptible est en modification continue; cette modification est ou en Devenir ou en Périr. Le Devenir consiste en une *intégration* de matière, ce qui revient à une concentration, et en une dispersion de mouvement, ce que Spencer nomme *évolution*. Le Périr consiste en une désintégration (désagrégation) de matière et en une absorption de mouvement. Spencer nomme ce dernier processus *dissolution*.

Spencer arrive bien à démontrer que cette formule est valable pour tous les départements des phénomènes; il dépense là beaucoup d'intelligence et d'esprit. Mais le rapport entre cette formule générale et les phénomènes concrets est si lâche que cette formule est loin de nous *expliquer* ces phénomènes et qu'à plus forte raison elle n'est pas une véritable *loi* de ces phénomènes. Cette formule *s'adapte* à tout, mais elle n'*explique* rien. Tout ce qu'elle exprime, au fond, c'est qu'il existe une *loi* générale *de mouvement*. Elle ne pénètre pas dans l'intimité de cette loi ; elle reste à la surface.

C'est surtout sur le terrain social que l'arbitraire de cette loi s'accuse d'une façon choquante, car tout en s'appliquant,

dans un certain sens métaphorique, aux processus sociaux, elle ne les explique pas.

Voici, par exemple, comment Spencer procède, à l'aide de cette formule, sur le terrain social : —

« Tant qu'il n'existe que de petites communautés d'hommes, errantes et dépourvues de toute organisation, les conflits entre les communautés ne peuvent guère provoquer de modifications de structure. Mais, dès que s'est créé l'exercice d'une direction déterminée, ce à quoi tendaient spontanément ces conflits, et tout particulièrement lorsque ceux-ci ont amené un assujettissement durable, dès lors existent des rudiments d'organisations d'États... »

Eh bien, il est vrai que l'on constate une relation analogique lointaine entre la loi de l'évolution et ce processus social de la réunion d'éléments sociaux en une organisation d'État. Quant à nous *expliquer* ce processus, la formule de l'évolution en est incapable. Pour l'expliquer, il nous faut recourir à une loi *sociale*. Voici une loi de ce genre : toute communauté sociale tend à se faire rendre des services par toute autre communauté sociale qui surgit dans son horizon et à la dominer, cette tendance émanant des « soucis pour l'existence » qui préoccupent la première. *Cette* loi, qui est spécialement sociale, nous *explique* en entier le processus, car c'est en vertu de cette loi que la plus puissante de ces « petites communautés errantes » s'efforce de subjuguer une communauté plus faible et de la faire servir à ses fins et c'est de cette tendance que résulte la nécessité de toutes ces « structures » ou organisations qui finissent par produire l' « État ». La « loi générale » de Spencer *s'adapte* à ces processus ; mais Spencer néglige de nous signaler la « loi sociale » qui les *explique*.

Ce point faible de la sociologie de Spencer est compensé, comme nous l'avons déjà dit : d'abord, par une abondance infinie d'observations exactes de phénomènes et processus sociaux, à l'égard de laquelle sa formule de l'évolution se montre inoffensive en ce qu'elle n'empêche pas le moins du monde la conception exacte de ces phénomènes et processus,

— en second lieu, par l'indication du développement régulier de certains phénomènes *psychiques* sociaux. Là Spencer montre une génialité et une maîtrise qui depuis n'ont été atteintes que par Bastian.

Nous allons maintenant présenter quelques réflexions sur cette direction de la psychologie sociale de Spencer.

Les recherches ethnographiques et préhistoriques ont depuis longtemps révélé un fait curieux : c'est que, dans les phénomènes sociaux les plus variés des époques consécutives, même dans les zones et sous les climats les plus divers, on peut constater une succession logique de modifications, en un mot un développement. C'est ainsi que la préhistoire a constaté une série de développements allant des ustensiles en os aux instruments en pierre, puis au bronze et au fer. Toutefois on n'a pu embrasser l'unité de ce développement qu'en réunissant en une série... des restes du passé dispersés dans tous les pays du monde et ayant appartenu aux peuples les plus divers. On n'a que très rarement constaté sur un seul et même groupe l'intégralité de ce développement; on a même trouvé divers groupes *immobilisés* aux divers échelons. Les investigateurs ont observé ce phénomène sur tous les autres territoires de la vie sociale, tels que ceux de la religion, de la coutume, du droit, de la civilisation etc..

Entre le fétichisme, l'anthropomorphisme, le polythéisme, le monothéisme et l'athéisme du libre-penseur, l'esprit du philosophe trouve une chaîne logique, un développement d'une régularité rigoureuse, bien que ce développement soit difficile à rencontrer sur un groupe quelconque. — Combien n'y a-t-il pas de goupes d'hommes, qui, aujourd'hui comme il y a des milliers d'années, prient des fétiches, conçoivent leur Dieu sous forme humaine, peuplent leur ciel... de phalanges de Dieux ou ne veulent connaître qu'un Jéhovah, et d'autre part ne rencontrons-nous pas déjà l'athéisme chez divers penseurs de l'antiquité ?

On pourrait citer d'innombrables exemples de ces phénomènes qui paraissent appartenir à un développement psychi-

que social, mais qui ne peuvent être réunis qu'au moyen d'emprunts, faits aux divers peuples, aux diverses époques et aux divers pays. Les ouvrages sociologiques de Spencer et les ouvrages « ethnologiques » de Bastian en fourmillent. L'explication qui se présente la première pour ce développement d'une incontestable régularité se trouverait sans conteste dans la conception unitaire de l'humanité, car cette conception fournit, dans le développement social unitaire, le substratum naturel de ce développement psychique social. Mais ce qui s'oppose à pareille explication, souvent admise, c'est le fait déjà mentionné du manque de concordance entre le développement réel de l'humanité et ce développement *par tracé*. Prenons n'importe quelle série de développement psychique social: nous en voyons les diverses phases régner aujourd'hui chez les peuples les plus divers aussi bien que dans le passé. Bornons-nous à un exemple entre tant d'autres que nous pourrions citer. Combien ne serait-il pas attrayant, pour un européen du XIXe siècle, de tracer un développement social allant de l'état d'amour « libre » à la polyandrie, puis à la polygamie, enfin à « la floraison la plus belle du développement humain » : la monogamie?

C'est sur ces développements par tracé que reposent souvent les recherches de Spencer, les tableaux des « manifestations de la pensée des peuples » chez Bastian, les thèses ingénieuses de Lippert sur la famille, le sacerdoce etc. Tout cela est très beau et l'on ne peut contester que ces « développements » présentent des déductions logiques, de la suite et de la « régularité » (logique !). Seulement on ne peut pas prétendre qu'il y ait là-dedans un développement *social*, ni que ce soit là le développement *social* lui-même. Il n'existe point, point du tout, d'humanité unitaire se développant pour servir de substratum à ce développement psychique et social; mais, *éternellement* multiple et diverse qu'elle est, l'humanité, telle qu'elle existe, nous fournit à chaque instant la possibilité de trouver, dans ses multiples et divers états, les matériaux d'un logique développement psychique social. C'est ainsi que, aujourd'hui comme il y a des milliers d'années, nous trouvons des communautés

sociales qui vivent dans l'amour « libre », non réglé, — nous trouvons des tribus et des peuples où ont régné, où règnent la polyandrie, la polygamie, la monogamie. Il n'est donc pas permis de confondre le développement d'institutions sociales avec le développement de l'humanité elle-même, avec ce que nous appelons, dans le sens le plus étroit du mot, développement *social*. Bastian voit, dans ce développement psychique social, comme *nous* le nommerions, les manifestations et les développements réguliers d'une « *pensée* ethnique » et prétend prendre cette pensée ethnique pour base d'une « science de l'homme (1) », de même que Spencer édifie sa sociologie au moyen de semblables démonstrations de développement. Tout cela est justifié dans une certaine mesure ; ces développements psychiques sociaux entrent dans la science de l'homme, avec autant de facilité qu'ailleurs; ces preuves d'une « pensée ethnique » unitaire dans toutes ses manifestations fournissent à cette science... des matériaux précieux ; cette « exploration des lois de croissance de l'esprit humain manifestées dans les *créations intellectuelles sociales* » (Bastian) peut être considérée comme une partie intégrante de la sociologie ou, comme le veut Bastian, de l'ethnologie, car il est parfaitement exact que « partout l'analyse, quand elle ne s'est pas laissé détourner par les couleurs locales chatoyant à la surface et qu'elle a marché en avant, est arrivée à des conceptions fondamentales analogues (2) ». Tout cela cependant ne constitue ni le noyau de la sociologie, ni le noyau de la « science de l'homme »; de plus, les lois et les développements réguliers trouvés sur ce terrain psychique social ne peuvent pas être pris pour des lois *sociales* et des développements sociaux. Il faut séparer nettement et distinguer le domaine social et le domaine psychico-social. Au premier ressortissent les relations réciproques entre les groupes humains ou les communautés humaines; au second toutes ces manifestations de la « pensée ethnique » pour lesquelles doivent être tenues toutes les créations psychiques sociales

(1) Bastian, *Der Völkergedanke*, etc., Conclusion et *passim*.
(2) Bastian, *Der Völkergedanke*, p. 178.

dans les départements de la religion, de la coutume, du droit et de la civilisation. Nous n'appelons lois sociales que les lois trouvées sur des terrains purement *sociaux*, c'est à dire là où il s'agit des relations que les diverses espèces humaines peuvent avoir entre elles; il conviendra, au contraire, de réserver la dénomination de lois psychiques sociales ou psychico-sociales pour les lois qui se révèlent dans les départements des « créations intellectuelles sociales », selon l'expression de Bastian.

---

# LIVRE III.

## ÉLÉMENTS SOCIAUX ET LEURS COMBINAISONS.

# I.

## La horde primitive.

### 1. — Droit maternel.

Lors de l'éveil de la conscience individuelle, l'esprit a déjà parcouru, dans un état d'inconscience, les premières phases de son développement; dès ses débuts, l'étude de la nature n'a guère à rencontrer que des corps composés et ne peut remonter aux éléments que par de pénibles analyses : — de même la réflexion politique naissante ne rencontre que des phénomènes sociaux déjà très compliqués, la tribu et le peuple; de même la science sociale moderne, pour remonter jusqu'à la horde primitive, est réduite à se frayer péniblement un chemin par de pénibles analyses scientifiques et à s'efforcer de reconstituer, au moyen des rares et faibles vestiges subsistant çà et là dans les traditions des peuples civilisés, l'image des éléments primitifs des communautés sociales. Souvent l'exemple vivant des hordes à l'état naturel de sauvagerie vient aider efficacement la science dans ce travail difficile (1).

Un de ces vestiges de choses qui étaient autrefois très

(1) Darwin, dans le passage suivant, nous donne *de visu* une excellente description d'une horde ignorant encore l'existence des États. « L'étonnement que j'éprouvai lorsque, sur une côte sauvage et déchiquetée, je rencontrai une troupe de Fuégiens... ne sortira jamais de ma mémoire, car une pensée jaillit immédiatement dans mon esprit : tels étaient nos ancêtres. Ces hommes étaient absolument nus, mais couverts de peinture; leurs longs cheveux étaient entremêlés; d'émotion ils restaient bouche bée; leur physionomie exprimait la stupéfaction et la méfiance. Ils ne possédaient aucun art et vivaient, comme des animaux sauvages, de ce qu'ils pouvaient prendre. *Ils n'avaient aucun gouvernement et étaient sans pitié* à l'égard de *quiconque n'était pas de leur tribu.* » (*Origine de l'homme*, t. II. Voir aussi *La lutte des races*, p. 193 et suivantes.)

répandues, ainsi que l'atteste leur existence actuelle chez les peuples à l'état de nature, est devenu pour la sociologie le fil d'Ariane à l'aide duquel, partant des communautés sociales les plus compliquées de l'histoire et de l'époque actuelle, elle remonte jusqu'à la horde primitive : nous voulons parler du « *droit maternel* ».

Habituée à voir la forme de famille qui a traversé en Europe les siècles historiques, et incapable de se dégager de cette forme à la tête de laquelle sont les « pères », la science européenne, d'accord en cela avec la tradition des peuples asiastiques, a, depuis l'époque des Grecs et des Romains, considéré cette forme comme établie par la « nature » elle-même, comme existant de toute antiquité et même comme le véritable germe de toutes les formes sociales ultérieures.

Ce n'est que par de mûres réflexions et d'ingénieuses recherches que l'on est arrivé à démontrer la fausseté de cette hypothèse et à découvrir (tout récemment) que la période de la « famille paternelle », période à laquelle nous appartenons, a été précédée par une autre, dans laquelle le groupe des individus de même sang se concentrait autour de *la mère,* sa fondatrice. On s'est contenté jusqu'à présent de démontrer le fait historique ou, si l'on veut, préhistorique de la famille maternelle et de la persistance, à travers les siècles, de nombreuses traces du « droit maternel », issu de ce fait. Cette preuve, grâce aux travauxde Bachofen, de Giraud-Teulon, de Mac Lennan (*Kinship in ancient Greece*) (1) et à ceux, plus modernes, de Lippert, de Dargun et de Wilken, peut être considérée comme faite et parfaite. Dargun notamment a retrouvé des traces absolument incontestables du droit maternel d'autrefois, même dans les coutumes et les lois des Germains.

Mais ce que l'on a complètement négligé jusqu'à présent et ce qui, à notre avis, est le plus important à ce sujet, c'est d'*expliquer* que la famille maternelle est le *résultat nécessaire* de la constitution sociale de la horde primitive.

(1) *La parenté dans la Grèce antique.*

Cette explication, indispensable pour apprécier exactement et pour comprendre la famille maternelle, a en outre l'avantage de nous faire comprendre la horde primitive; bien mieux, le fait démontré de la famille maternelle prouve de son côté ce que nous avions d'abord admis comme hypothèse : la horde fut la forme la plus primitive de l'association humaine.

Nous ne pouvons évidemment pas entendre par horde primitive une horde qui viendrait, en quelque sorte, d'apparaître ou de sortir de la main d'un « créateur », car il y a aujourd'hui encore des hordes primitives dans des contrées lointaines, mais seulement le groupe humain qui suit encore les penchants les plus simples de la nature humaine et animale, le groupe dont les conditions de vie et la constitution sociale ne sont pas encore le résultat de transformations sociales et d'enchevêtrements spéciaux. La vie d'une horde de ce genre est complètement dirigée par les penchants les plus simples et les plus naturels de l'homme.

## 2. — Communauté des femmes.

Après le besoin d'apaiser la faim et la soif, qui pour se satisfaire provoque une série d'actes des hommes de la horde, dirige et pousse ces individus, le besoin de satisfaire l'instinct sexuel est certainement le facteur le plus puissant de la vie des hommes dans les hordes primitives.

Représentons-nous les hommes de ces hordes cherchant à satisfaire ce penchant : ils s'unissent tantôt à l'un, tantôt à l'autre des individus féminins de la horde, selon les hasards de la rencontre ou selon la prédominance momentanée de l'attraction. C'est du reste ce qui se passe encore aujourd'hui chez les peuples à l'état de nature. Telle est la forme la plus primitive des relations sexuelles; en d'autres termes, c'est la communauté des femmes (1).

(1) Pour les preuves et les exemples historiques de la communauté des femmes, voir Post, *Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit*, pages 16 et suivantes. Voir aussi dans ce même ouvrage la bibliographie antérieure sur ce sujet. — D'autre part, nous devons le mentionner, la théorie de la promiscuité n'a pas été admise par M. Édouard Westermarck, le savant professeur

Une conséquence nécessaire de cette communauté, c'est le manque de tout lien de parenté entre les hommes et leurs enfants. En d'autres termes, dans le système de la communauté des femmes, il n'y a pas de *pères*, puisque les pères sont généralement inconnus. Il ne reste donc que le fait de la maternité comme unique lien de parenté directe, — celle-ci étant opposée à la parenté générale, qui réunit toutes les personnes faisant partie de la horde. Dans le système primitif de la communauté des femmes, il ne peut donc y avoir d'autre famille que la famille maternelle, c'est à dire l'évidente appartenance des enfants à leur mère et l'autorité en résultant de la mère sur ses enfants ainsi que sur sa « famille », par conséquent la gynécocratie et le droit maternel.

Cette constitution familiale des temps primitifs était déjà disparue en grande partie à l'aurore des temps historiques. Néanmoins elle survécut longtemps dans les souvenirs et dans les traditions : c'est ce que prouvent, indépendamment des nombreux vestiges notés par les auteurs déjà cités, les récits tendancieux que l'on a composés, sous l'influence du système contraire, pour établir et justifier la position subordonnée de la femme.

Au nombre de ces récits tendancieux nous mettons en première ligne celui qui nous a été conservé par la Bible et d'après lequel la femme serait une création *secondaire* de Dieu : elle aurait été formée au moyen d'une côte de l'homme, ce qui justifierait la domination de celui-ci.

C'est là probablement l'un des plus anciens exemples prouvant qu'une domination *de fait* n'est jamais embarrassée pour établir son « droit ».

Les femmes, après s'être vu enlever la domination, eurent encore à accepter, des théoriciens (professeurs de droit politique !) du nouvel ordre social, l'histoire susdite et à admettre qu'elles provenaient d'une misérable côte d'homme. Après le dommage, la raillerie ! De même, plus tard, on donna pour ancêtre aux classes subjuguées et

finlandais à qui l'on doit un ouvrage très remarquable sur l'origine du mariage dans l'espèce humaine.

dominées un descendant inférieur de Noé, tandis qu'on faisait descendre les classes dominatrices... du premier-né de ce même patriarche. Voilà bien les habiletés généalogiques et les mensonges tendancieux des historiens!

### 3. — Mariage a la suite de rapt.

Ainsi, on passa partout de la *gynécocratie* à l'*androcratie* : c'est un fait. Comment cela eut-il lieu? Quels facteurs naturels amenèrent ce bouleversement de la constitution sociale primitive? Cette question n'a pas été soulevée, à notre connaissance, jusqu'à présent. Cependant les recherches préhistoriques, non moins que les recherches ethnologiques et anthropologiques, nous révèlent un *fait* qui explique suffisamment cette révolution et qui même la montre comme étant une *conséquence nécessaire*. Ce fait, c'est le *mariage* à la suite d'*enlèvement*, si on le considère sous le seul jour sous lequel il faille le considérer, c'est à dire comme une union *exogame* : une union avec une femme *étrangère*.

La coutume du *rapt des femmes*, aussi bien dans les temps primitifs que chez les peuples contemporains restés à l'état naturel, est un fait qui a été souvent décrit et établi par les ethnographes et les ethnologistes. Cependant on a trop négligé une circonstance qui est le pivot de cette coutume, qui fait partie de son essence proprement dite: c'est que ce rapt a toujours pour objet les femmes d'une horde *étrangère*, d'une tribu *étrangère*.

Ce caractère du rapt des femmes nous apparaît avec une irrésistible clarté, lorsque nous nous représentons l'état d'une horde sous la domination primitive des femmes. Pareil rapt, évidemment, ne pouvait avoir lieu à *l'intérieur* de la horde où les femmes possédaient la suprématie, où existaient la famille maternelle et le droit maternel; il ne pouvait donc s'exercer qu'à l'extérieur, sur les femmes des hordes *étrangères*, et la constitution gynécocratique incitait à le pratiquer.

Sous l'empire de la constitution gynécocratique, la femme

enlevée à une horde étrangère était d'autant plus appréciée par le ravisseur que celui-ci pouvait revendiquer pour elle une position exceptionnelle vis-à-vis des femmes de sa propre horde et conserver cette conquête exclusivement pour lui, à titre de propriété individuelle. Tandis que les femmes indigènes étaient communes à tous les membres de la horde et que leur position prédominante était consacrée par la coutume, la femme enlevée n'appartenait qu'à un seul et, loin d'avoir des privilèges, était obligée de servir son maître, d'accepter un rôle d'esclave. La femme étrangère devait donc être considérée, avec le bétail et les aliments, comme le butin le plus précieux que pussent procurer les expéditions de pillage et les guerres, choses si naturelles entre hordes de souche différente; c'est là, du reste, une manière de voir qui aujourd'hui existe encore chez beaucoup de peuples.

Tant d'avantages ne pouvaient manquer de pousser au rapt des femmes. Les traditions que nous rencontrons partout au début des temps historiques témoignent de l'universalité de cette coutume. L'enlèvement d'Hélène par un prince de l'Asie mineure n'inaugure-t-il pas l'histoire grecque et l'enlèvement des Sabines n'est-il pas le début de l'histoire romaine? Hérodote, le père de l'histoire d'Europe, ne commence-t-il pas son ouvrage en nous narrant un enlèvement réciproque de femmes entre les Grecs et les Asiatiques?

Le *fait* du rapt des femmes entraîna de la façon la plus simple le développement de *l'institution du mariage à la suite de rapt*, institution qui se répandit sur toutes les parties du monde, ainsi qu'en témoignent les vestiges qui se sont conservés presque partout jusqu'aujourd'hui (1).

Ce genre de mariage devint le levier de l' « émancipation » des hommes; c'est avec son aide que fut renversée la gynécocratie. Les femmes indigènes ne purent conserver leurs privilèges en présence de la concurrence étrangère, car le charme de ce qui était nouveau et exotique assurait

(1) Post, *loco citato*, p. 54 et suivantes. Dargun, *Mutterrecht und Raubehe Droit maternel et mariage par rapt*), p. 78 et suivantes.

déjà aux femmes enlevées une certaine préférence. Sans doute, cette innovation heurta violemment la sainte coutume du temps jadis, mais elle fournit aux hommes une occasion dont ils s'empressèrent de profiter pour secouer le joug et se débarrasser d'une coutume traditionnelle, devenue « déraisonnable » depuis qu'elle était devenue inutile grâce à la possession de femmes étrangères.

### 4. — Famille paternelle.

Avec la gynécocratie tombèrent *la famille maternelle* et *le droit maternel*, car la domination des hommes sur les femmes enlevées ne tarda pas à être étendue sur les femmes indigènes elles-mêmes. Celles-ci n'eurent plus qu'à accepter le fait accompli et à se résigner. La bonne vieille coutume avait disparu devant une nouvelle institution : *la paternité*, — *la famille par le père, le droit paternel.*

Cette substitution accusait le fait simultané de l'enchevêtrement de deux groupes ethniques hétérogènes, et ce fait lui-même donnait à cette innovation une grande importance en ce qui concerne le développement social de l'humanité. On peut donc dire que les rapts de femmes et les mariages consécutifs ont contribué à former les premières mailles de ce réseau social de plus en plus étendu qui devait relier en des entrelacements complexes un nombre de hordes humaines, de groupes ethniques, de plus en plus grand. Ce processus s'est prolongé jusqu'à nos jours; de nos jours encore, il coopère à former les unités sociales les plus diverses, l'infinie variété des empreintes individuelles étant déterminée par l'infinie variété des circonstances de l'amalgamation.

Ce système de complications et d'amalgamations ethniques, débutant par le rapt et le mariage, devait, du reste, être favorisé par d'autres facteurs intervenant dans le développement, tels que les organisations de suprématie et toutes les institutions juridiques en dérivant.

Il est vraisemblable que le rapt des femmes ne fut pas

l'unique occasion des premiers rapports hostiles entre hordes humaines de souche étrangère ; le désir de piller les autres biens a certainement contribué pour sa part à ces incursions, à ces attaques du genre de celles qui partout et toujours, jusqu'à présent, se sont renouvelées entre groupes humains étrangers, même non dépourvus de civilisation.

Les coups de main qui, improvisés sous la pression des besoins ou à la faveur des circonstances, rapportent au vainqueur... du bétail, des objets de toute sorte et même des femmes... ne font généralement que précéder des expéditions guerrières plus considérables, celles-ci faisant passer sous le joug de l'esclavage une horde étrangère et parfois faisant occuper le pays qu'elle habitait (1).

Partout où les circonstances et les relations réciproques ont amené pareille intrication, il s'est crée pour des raisons que nous avons expliquées ailleurs (Voir *La lutte des races*, p. 229) un substratum des plus propices à un développement de civilisation. Le principal département de ce substratum a été surtout la *propriété*, fondée à cette occasion.

### 5. — Propriété et domination.

Nous avons démontré dans un autre ouvrage (Voir *Rechtsstaat und Socialismus*, p. 344) que la propriété s'est développée en même temps que la domination d'un groupe humain sur un autre groupe, qu'elle avait même pour objet le maintien de cette domination. Nous avons encore à présenter sur ce sujet quelques observations, les unes nécessaires pour préciser ce point, les autres provoquées par

(1) En examinant aujourd'hui les tribus de Bédouins, qui pourtant sont assez avancées, on peut se rendre compte de ce qu'étaient les rapports entre les tribus primitives. Un voyageur français, Gabriel Charmes, écrivait à ce sujet dans la *Revue des deux mondes* du 15 août 1881 : « Tomber sur des caravanes quand elles ne sont pas alliées à sa tribu, enlever leurs troupeaux, s'emparer de leurs biens, tuer et massacrer ceux qui les défendent, surtout si ce sont des habitants des villes, telles sont les vertus qu'il [le Bédouin] prise le plus. Nous enverrions aux galères comme voleurs de grands chemins tous ces héros peu nobles des légendes bédouines. » (*Voyage en Syrie.*)

les travaux postérieurs d'écrivains ignorant que nous avions avant eux montré l'origine de la propriété.

D'abord une restriction : il est clair que, par propriété surgissant *comme moyen de dominer*, nous n'entendons que la propriété des terres. Nous croyons qu'on devrait tracer nettement une ligne de démarcation entre la propriété des biens meubles et la propriété des immeubles. Si ces deux notions si différentes se confondent sous un même mot, c'est simplement l'effet d'une défectuosité du langage.

Quel rapport y a-t-il, nous le demandons, entre la possession absolue d'un bien meuble dont on peut user à sa guise, d'une part, et d'autre part la *disposition juridique* en vertu de laquelle une terre ne peut être exploitée qu'au profit d'une certaine personne ?

Les langues européennes englobant néanmoins sous un même mot ces deux notions si différentes, il en est résulté dans la science une grande obscurité, une grande confusion.

Toutes les fois qu'on a parlé sur l'essence et sur l'origine de la « propriété », — c'est à dire de la propriété privée ou particulière, car la propriété *collective* est précisément le contraire de la propriété, — on l'a fait comme si *une seule* notion correspondait à ce terme. Il en est résulté que des opinions qui pouvaient être exactes tant qu'elles s'appliquaient à la propriété des biens *meubles*... ont été transportées sans autre examen à la notion de propriété foncière, bien différente pourtant de l'autre notion. On a commis ainsi une grande erreur.

On a, par exemple, fait remonter la propriété particulière au *travail* de l'individu et on l'a justifiée en disant que, pour l'individu, jouir des fruits de l'emploi de ses forces, jouir du fruit de ses efforts, était un droit naturel. Voilà une explication qui convient parfaitement à la propriété de tout bien *meuble*. Elle convient aussi, à la vérité, aux fruits du sol que quelqu'un travaille lui-même ; mais elle ne convient aucunement à la propriété foncière et aux fruits du *travail d'autrui*. — Prétendrait-on faire remonter la propriété à la possession effective de biens meubles (armes, parures etc.) comme Dargun l'a tenté ? Ce ne serait pas expliquer la

propriété particulière en ce qui concerne les immeubles, car il y a entre celle-ci et l'autre un abîme infranchissable. La propriété immobilière ne peut jamais dériver de la propriété mobilière en vertu de quelque analogie que ce soit, car entre les deux notions et les deux faits il y a une différence radicale et telle que pareille dérivation est impossible. La propriété individuelle des biens meubles a certainement existé dès qu'il y a eu des hommes, car elle correspond aux habitudes de vie naturelles et nécessaires ; elle en est même une simple conséquence. — Il en est tout autrement pour la propriété du sol. Il est évident que, pour celle-ci, on ne peut pas invoquer la fabrication comme quand il s'agit d'un objet de parure ou d'une arme ; la théorie du travail n'est donc pas applicable à la propriété foncière. Les objets de cette propriété ne sont pas des œuvres humaines, et la nature de cette même propriété ne permet pas à l'homme d'être plus que le passager usufruitier des objets en question... Bien mieux : l'occupation, la détention et la possession ne peuvent être exercées sur le sol par l'individu que d'une façon très restreinte et dans un sens impropre, si l'on entend par là que l'individu peut délimiter un coin de terre, le défendre personnellement, empêcher qui que ce soit d'y pénétrer. Pour les grands territoires (et ce n'est que d'eux que nous nous occupons ici) il est impossible de recourir à ce moyen de fonder la propriété. Celle-ci, en ce qui les concerne, ne peut *jamais* être un fait physique ; elle ne peut donc pas davantage dériver d'un fait physique (occupation, travail, détention etc.).

Il est vrai que les habitudes du langage transportent à la grande propriété foncière les faits qui établissent la propriété mobilière, mais ce n'est que dans un sens figuré. Dire qu'un sol est occupé, qu'il est en la possession de quelqu'un, etc., c'est parler métaphoriquement, c'est recourir à des fictions juridiques. La nature de la terre ne permet pas de faits de ce genre : on ne peut, au sens propre, ni faire un terrain par le travail, ni l'occuper, ni le posséder. — Un rapport entre cet objet et l'homme, un usufruit : c'est *tout* ce qui correspond à la nature de l'objet. Encore cet usufruit

est-il exercé collectivement par beaucoup de personnes.

La première forme de la propriété du sol n'a donc pu être qu'une exploitation commune par une pluralité d'hommes, et cette exploitation commune, évidemment, n'a pu être exercée que par ces groupes naturels d'hommes primitifs, ces hordes, partout rencontrées par nous au début du développement social. Donner des preuves de ce fait n'est pas chose difficile; aujourd'hui encore nous voyons les hordes primitives utiliser en commun le sol sur lequel elles sont fixées ou sur lequel elles se trouvent momentanément (1).

Tandis que pour les biens meubles une propriété en commun est impossible, vu la nature des choses, et que par conséquent il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette supposition, — c'est le contraire qui a lieu pour le sol : ici la propriété collective est le premier fait et le plus naturel.

Par contre, ce que l'on nomme aujourd'hui propriété particulière, quand il s'agit de terrains, n'est jamais un fait, à plus forte raison un fait naturel ou primitif; ce n'est qu'une *disposition juridique ayant pour condition préalable, une organisation sociale compliquée*. Quant aux éléments de cette condition préalable, les voici.

D'abord une organisation pour dominer, assez puissante pour imposer à ceux qui subissent la domination l'obéissance vis-à-vis de ceux qui l'exercent. Seule, l'existence de cette organisation permet à l'individu membre de la classe dominante de se procurer, dans la classe dominée, des travailleurs pour cultiver et exploiter son sol, c'est à dire pour rendre effective sa propriété. S'il ne lui était pas possible de disposer de ces travailleurs, il n'y aurait pas de propriété ou bien la propriété serait illusoire : ce n'est que parcequ'il peut les avoir que la propriété est créée, qu'elle acquiert une valeur.

Une autre condition préalable, c'est, au profit des uns, la possibilité d'empêcher les autres de jouir des fruits du sol, c'est de protéger contre toutes attaques individuelles, et

(1) « L'homme à ce degré n'a pas de propriété d'immeubles. » (Lippert, *Priesterthum*, I, 35.)

cela au moyen d'une collectivité organisée, les biens meubles obtenus par cette utilisation du sol, — car, sans cette possibilité d'exclure les autres et sans cette protection, il n'y aurait aucun avantage à se donner la peine d'obtenir les fruits du sol, puisqu'ils deviendraient la proie du premier venu.

Bref, la propriété du sol est une disposition juridique qui suppose déjà une certaine organisation de suprématie et *nécessairement* une protection juridique fondée sur cette organisation.

La « propriété en commun » que la horde primitive paraît exercer sur le sol occupé ou, pour mieux dire, colonisé par elle n'est donc pas, à y regarder de près, une « propriété » ; ce n'est, de fait, qu'une exploitation du sol, exercée en commun ; car il n'y a de « propre » que ce qui n'est pas commun, ce qui est *individuel*, ce qui appartient *exclusivement* à quelqu'un. Chez les primitifs, il ne peut donc exister, en fait de propriété, que la propriété individuelle; chez eux, le contraire de propriété est ce qui n'est pas individuel, ce qui n'appartient pas *en propre* à quelqu'un, par conséquent ce qui est commun. Ce n'est que bien plus tard qu'une jurisprudence raffinée transporte le concept de propriété, de propriété individuelle, bien entendu, à une personnalité juridique, créée artificiellement au moyen d'une pluralité de personnes. Il ne peut être question de propriété commune quand il s'agit de hordes primitives: ce serait transporter à faux dans les temps primitifs un concept juridique moderne.

Après avoir éliminé cette exploitation commune, réelle, par une horde homogène, du sol colonisé par elle, nous ne pouvons reconnaître des commencements de propriété particulière de biens immeubles que là où ont été créées les conditions préliminaires mentionnées plus haut, — que là où une horde en a dompté une autre et a accaparé pour elle-même les travailleurs qui se trouvaient dans cette autre. Dès qu'il y a des hommes mis dans une position de *dépendance*, des hommes *empêchés* d'user de certains biens à la production desquels ils sont *contraints* de travailler,

tandis que cette jouissance est réservée à leurs maîtres et que ceux-ci sont protégés dans cette jouissance par leur collectivité bien organisée, — dès lors et dès lors seulement surgit la propriété particulière des immeubles. Or cette propriété est issue avec et par la première organisation de suprématie ; elle est donc au commencement la chose essentielle, le but suprême de cette organisation. Eh bien, cette organisation, dans laquelle, à côté de la propriété particulière, la famille, le droit et la puissance paternels se développent de plus en plus, — c'est le germe de l'État. En effet, tant que la tribu reste nomade, vaguant çà et là, et qu'il n'y a demeures fixes ni pour les maîtres, ni pour les esclaves, cette organisation n'est pas ce que nous appelons État. Nous n'accordons ce nom à une organisation de suprématie qu'à partir du moment où la tribu a fixé sa colonisation, à partir du moment où elle affirme, en regard soit d'autres communautés sociales, soit d'organisations analogues, la prévalence de sa propriété du territoire qu'elle occupe.

## II.

## L'État.

### 1. — Définition de l'État.

L'État est un phénomène social : il se réalise par une action d'éléments sociaux conforme à des lois naturelles, et son développement ne se continue que par des *actions sociales* ultérieures. La première action consiste dans le subjuguement d'un groupe social par un autre groupe et dans l'établissement, par le premier, d'une organisation qui lui permette de dominer l'autre. Les hommes qui établissent cette organisation sont toujours dans la minorité; ils remplacent le nombre par la prédominance que leur donne la discipline militaire et par la supériorité intellectuelle. Dès qu'un État est fondé, nous pouvons observer en lui une vie double, deux sortes de complexus de tendances, deux sortes de complexus d'actions; nous pouvons distinguer nettement entre ses actions collectives, considérées comme celles d'un être social *homogène*, et les tendances ainsi que les actions partant, dans son intérieur, de ses éléments sociaux.

Les actions collectives ont leur siège dans la partie dominante, classe ou groupe, qui les exécute en s'appuyant, d'une façon quelconque, sur les classes dominées ou en les entraînant avec lui. Ces actions sont dirigées vers l'extérieur, généralement contre d'autres États ou contre d'autres groupes sociaux. Leur but est toujours le même : repousser des attaques, augmenter la puissance de l'État et par conséquent aussi agrandir son territoire : c'est donc la conquête sous ses divers aspects. En dernière analyse, ces actions d'ensemble vers l'extérieur sont inspirées par « le souci de pourvoir à

l'existence », pour employer l'expression si juste de Lippert.

Quant aux actions sociales à l'intérieur de l'État, elles dérivent nécessairement de la position que ces éléments occupent dans l'État, les uns par rapport aux autres.

Leur tendance est essentiellement identique à la tendance des actions d'ensemble. Le souci de pourvoir à l'existence est leur première raison d'être ; la tendance à l'augmentation de puissance en résulte. Cette tendance se manifeste, — dans la classe dominante, en ce qu'elle s'efforce de *rendre aussi producteur que possible l'emploi* qu'elle fait de ceux qu'elle domine, emploi qui généralement aboutit à l'oppression et qui toujours peut être considéré comme une « exploitation », — chez ceux qui sont dominés,... en ce qu'ils tendent à acquérir une force de résistance de plus en plus grande et à employer cette force pour diminuer leur dépendance.

Telles sont les tendances les plus simples qui déterminent le développement de l'État vers l'extérieur et à l'intérieur ; c'est par elles que l'on peut expliquer l'histoire intérieure et extérieure des États sous toutes les latitudes et à toutes les époques. Il est vrai qu'à ces tendances les plus simples, partout et toujours identiques, vient s'ajouter la différence des conditions locales et ethniques qui donnent ensuite à l'histoire des divers États leur empreinte individuelle.

De même que les choses auxquelles nous sommes et avons toujours été intimement mêlés, — celles qui par la force de l'habitude ne font qu'un avec nous, — sont précisément celles dont nous avons le plus de peine à nous rendre compte, de même l'essence de l'État est restée, jusqu'à présent, une chose assez obscure pour la science. Certes les « définitions » de l'État ne manquent pas ; de ces définitions, il y en a à foison, il y en a presque autant que de professeurs de droit politique, mais c'est en vain généralement que l'on cherche des définitions exactes dans les traités et dans les systèmes de science politique.

La scolastique moderne a dévidé la définition de l'État au point d'en faire toute une doctrine spéciale. Von Rottenburg a publié à Berlin le « premier volume » d'un ouvrage « sur la notion de l'État ». — Il y a aussi déjà une histoire de

cette doctrine et une « *méthodique* » de cette même doctrine : une science de la méthode qui lui convient ! Il ne manque plus qu'une « définition » de cette doctrine de la définition de l'État ! Il va de soi qu'avec tout cela, au lieu d'avancer, on s'embourbe. — Les uns se contentent d'une phrase générale ; ils disent, par exemple, que l'État est « la personnalité du peuple organisée » (Bluntschli), ou que c'est la « forme la plus élevée de la personnalité », ou « l'organisme de la liberté » ; les autres se tirent d'affaire par une image, une comparaison ou une analogie, en disant, par exemple, que l'État est un « être vivant », un « organisme » etc. Knies fait remarquer avec raison, au sujet de cet organisme, que « c'est toujours une chose fâcheuse et une *preuve d'obscurité* dans les pensées que de parler par images et comparaisons quand il s'agit de notions scientifiques (1) ». Un grand progrès se réalisa, lorsque Schulze (2), dans un paragraphe sur « la manière de procéder pour définir l'État » (!), affirma : « Il s'agit de séparer, dans l'abondance des phénomènes historiques, ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas. » Voici la définition à laquelle Schulze arrive après avoir recherché méthodiquement les caractères de l'État dans l'histoire : « L'État est la réunion d'un peuple sédentaire en une collectivité organique, sous une puissance supérieure et sous une constitution déterminée, pour atteindre tous les buts communs de la vie nationale, notamment pour établir l'ordre juridique. »

Cette définition serait bien meilleure, si l'on en éliminait quelques superfluités, par exemple, les mots « en une collectivité organique », car la notion un peu nébuleuse qu'ils renferment est déjà impliquée dans les mots précédents : « d'un peuple sédentaire ». Dire « peuple » et ajouter « sédentaire », cela entraîne « collectivité organique ». D'autre part, le peuple sédentaire ne peut exister sans que l'État existe : un « peuple sédentaire » n'a plus à « se réunir » en

(1) Knies, *Statistik als Wissenschaft* (*La statistique en tant que science*), 1850, p. 90.

(2) Schulze, *Einleitung in das deutsche Staatsrecht* (*Introduction au droit politique allemand*), p. 116.

un État. De même, il était superflu de mentionner la « constitution », car, si l'on entend par là une constitution écrite, ce n'est point un caractère nécessaire pour un État; si l'on pense à une constitution non écrite, celle-ci est déjà contenue dans la notion de « peuple sédentaire ».

Si les professeurs de droit politique n'admettaient réellement dans la définition de l'État que les caractères essentiels qui se rencontrent toujours et partout dans tous les États, ils seraient bien vite d'accord sur ce point, car il n'y a que *deux* caractères de ce genre : tout État est un ensemble d'institutions ayant pour but la domination d'un certain nombre d'hommes sur d'autres hommes, et cette domination est toujours exercée par une *minorité* sur une *majorité*. L'État est donc une organisation de la suprématie d'une minorité sur une majorité. Voilà la seule définition exacte de l'État, la seule qui convienne à tous les États en général et à chaque État en particulier (1).

## 2. — Fins et essence de l'État.

Pour ce qui concerne les fins de l'État, les professeurs de droit politique, cherchant à les préciser pour les faire entrer dans la définition de ce même État, ont écrit que celui-ci est une union ou une collectivité se proposant tel ou tel

(1) Schulze, dans un autre passage de son livre, se rapproche assez de cette définition. Ainsi, dans le § 41 : « Les États existants présentent partout ce phénomène que les hommes y sont soumis à une *puissance dominatrice*, — que, comme membres de l'union étatique, ils sont astreints à certaines actions même par la force physique. Ailleurs (p. 60), on lit : « Le *caractère essentiel* qui se trouve dans la notion d'État est la présence d'une *puissance dominatrice suprême*. » — Ihering, dans son ouvrage « *Zweck im Recht* » (*La fin dans le droit*), commence par définir l'État : « *la société*, considérée comme possédant la puissance coactive réglée et disciplinée » (I, 306). Ici il essaie de définir la notion d' « État » par la notion de « société », une notion bien plus claire par une notion bien moins claire; cette définition, du reste, a pour base l'idée française insoutenable de la souveraineté du peuple. Plus loin Ihering définit l'État « l'organisation de la contrainte sociale ». Cette définition se rapproche un peu de la chose, pourvu que l'on conçoive la « contrainte sociale » comme il faut la concevoir. Dans notre « *Philosophisches Staatsrecht* » (1876), nous avions défini l'État l' « organisation de la *domination* des uns sur les autres ». Comme l'idée comprise dans le mot « domination » est plus nette que celle comprise dans « contrainte », il en résulte, à l'avantage de notre définition sur celle de Ihering, une clarté d'autant plus grande.

but, par exemple l'établissement du bien-être général, la réalisation du droit, etc. Inadmissible, tout cela. Il n'y a aucun État que l'on ait fondé *dans l'un quelconque de ces desseins*, et il existe beaucoup d'États auxquels une pareille définition ne convient pas, attendu qu'ils ne *tendent* en quoi que ce soit à aucun de ces buts ; *cependant ce sont des États*. La vérité est que toute domination organisée prend, avec le temps, lorsque les conditions de développement sont favorables, les *tendances* correspondant aux buts en question. Tout État peut donc, dans certaines circonstances, être utile à la réalisation de ces fins, telles que le droit, le bien-être etc., et même à partir de certain degré de développement il se met à leur service. Mais une définition de l'État ne doit pas viser seulement un certain degré de développement et doit convenir aussi à des États qui n'ont jamais atteint ou qui n'atteindront jamais ce degré. Il faut donc, pour avoir une définition exacte de l'État, s'abstenir de préciser aucun de ces buts. Les introduire dans une définition, cela n'aboutit qu'à masquer les faits que voici : *le but unique* de la fondation de l'État a été d'abord la *domination* d'un certain nombre d'hommes sur d'autres hommes, et l'organisation visant *ce but unique* arrive, par une nécessité naturelle, à des résultats qui n'avaient été ni prévus, ni encore moins voulus par les fondateurs. On n'a pas le droit d'attribuer à ceux-ci, comme ayant été *dans leurs intentions*, ces résultats nécessaires et naturels du développement de l'État. Ces fondateurs d'États, comme tous les hommes, n'agissent jamais que dans leur intérêt immédiat, mais le développement social arrive, bien au-dessus des égoïstes efforts des hommes, à ses résultats prescrits par la nature.

Indépendamment du caractère de domination, — domination d'une minorité sur une majorité, — il y a encore un autre caractère qui rentre dans l'essence de l'État et qui avait échappé aux professeurs de droit politique, bien qu'on puisse incontestablement l'observer dans tous les pays et à toutes les époques, chaque fois que s'organise une domination : c'est *l'hétérogénéité ethnique* des dominateurs et des dominés.

Nous avons été le premier à signaler cette partie intégrante de la notion d'État; c'est ce que nous avons fait dans nos précédents ouvrages, et les « autorités en fait de droit politique » ont trouvé plus commode de nous opposer un silence dédaigneux que de nous réfuter. *E pur si muove ! Jamais et nulle part il ne s'est produit aucun État, si ce n'est au moyen du subjuguement de tribus étrangères par une autre tribu ou par plusieurs tribus alliées et unifiées.*

Cette circonstance n'est pas accidentelle; elle a, comme nous l'avons démontré, de profondes racines dans l'essence même de l'État. Aussi, sur tout le globe terrestre, n'y a-t-il pas d'États sans *différence* ethnique primitive entre dominateurs et dominés, — le rapprochement social et l'*amalgamation nationale* ne s'étant effectués qu'à partir du développement social.

Sans insister sur le fait de l'hétérogénité ethnique, Spencer a cependant une phrase qui au fond concorde avec notre opinion et la confirme. En opposition avec ces conceptions naïves d'après lesquelles un peuple se forme par la croissance progressive *d'une seule tribu* (provenant d'une seule famille), Spencer dit : « Il n'y a pas de tribu qui devienne un peuple par simple croissance. » Il est donc d'avis, comme nous, qu'une nation ne peut se produire que par le rapprochement de plusieurs tribus. Ce rapprochement, selon nous, se produit *toujours* (à part peut-être de rares exceptions que nous ne connaissons point) de la même manière : certaines tribus en subjuguent d'autres, par la force. Spencer, cela est évident, pense, comme nous, que la rencontre est violente, car, tout en ne l'affirmant pas d'une façon formelle, il dit qu' « il n'y a pas de grande société qui ait été formée par l'union directe des sociétés les plus petites (1) ». Si société signifie nation, Spencer veut dire qu'une grande nation contient nécessairement déjà un certain nombre de petites nations, — de petites organisations de suprématie, — et que par conséquent une grande nation contient un certain nombre de *combinaisons ethniques formées elles-*

(1) *Principles of sociology*, I, 575.

*mêmes d'éléments hétérogènes,*... qu'elle est, pour ainsi dire, une combinaison à la $n^{ième}$ puissance.

### 3. — Conséquences d'une fondation d'État.

Examinons maintenant les conséquences nécessaires d'une fondation d'État, — de l'asservissement d'une population par une ou plusieurs communautés victorieuses, alliées de façon à constituer une unité. Nous avons déjà indiqué la cause de cet asservissement : c'est le « souci de pourvoir à l'existence ». Il est dans la nature des hommes que, tendant — en vertu d'une nécessité de nature — à améliorer leur situation matérielle, ils ne puissent se passer du travail d'autres hommes. Si l'homme, dans sa lutte pour l'existence, n'avait pas eu besoin du travail d'autrui, on ne serait jamais arrivé à fonder des États et le développement de l'humanité aurait suivi de tout autres voies, ou bien il n'y aurait pas eu de développement.

L'homme civilisé peut-il vivre sans que d'autres hommes peinent pour lui ? Non. Or *cet* homme civilisé, qui ne peut renoncer au travail d'autres hommes, existe déjà depuis des laps de temps inconcevables, et nous ne connaissons aucun moment de l'histoire pour lequel nous puissions imaginer la possibilité de renoncer au travail d'autrui.

Mais les travaux à accomplir au service de l'homme civilisé ne sont pas faciles. Plus nous remontons aux époques primitives, plus ils sont rudes, inévitablement. Lorsque nous voyons un progrès dans le développement de diverses communautés humaines, le caractère infaillible de ce progrès consiste dans l'*allègement* physique de ces travaux. Nous pouvons observer de jour en jour et d'heure en heure, dans le développement des conditions économiques du monde contemporain, la tendance de ce progrès. Cette tendance est tout ce qu'il y a de vrai et d'exact dans ce qu'on appelle la politique sociale. Autrefois il était *inévitable* que ces travaux fussent cruellement pénibles. Ne le sont-ils pas encore dans les États « non civilisés » comme on dit ? Les hommes avaient tout à faire sans les ressources

de la civilisation, sans la science et sans machines!

De même qu'aujourd'hui il y a beaucoup de gouvernements qui commuent la peine de mort prononcée contre les malfaiteurs (ou les gens coupables de haute trahison) en celle des travaux dans les mines, — sachant bien que cette atténuation de peine est avantageuse à ceux qui l'accordent; de même autrefois les vainqueurs, dans leur propre intérêt, condamnaient les vaincus à des travaux d'esclaves.

Ces travaux étaient écrasants, lorsque les hommes étaient encore dépourvus de civilisation. Jamais une horde humaine n'a condamné *ses membres* à les accomplir. Pourquoi les hommes primitifs auraient-ils fait violence à leurs *sentiments naturels* vis-à-vis de leurs *semblables* (ce mot étant pris ici dans son sens le plus primitif) au point de condamner ces derniers à un sort aussi dur, quand dans *le ressort de l'humanité* il ne manquait pas d'*étrangers* qu'il était *beau*, *noble et méritoire* de subjuguer et de contraindre aux corvées les plus dures? On ne cessait donc de faire la chasse aux étrangers : on se réunissait sous la conduite de l'homme le plus âgé ou du plus puissant et, dès la victoire, on imposait aux vaincus, *à eux seuls*, le joug de l'esclavage.

C'est donc la nature elle-même... qui, puisqu'elle a donné aux hommes certains besoins et certains sentiments, avait préparé ce mode de fondation d'État. Elle avait réduit les hommes à avoir besoin de *services* qui fussent rendus *par* des hommes; elle avait mis dans leur cœur... de la sympathie pour les hommes de même descendance, pour les hommes alliés à eux par le sang, et elle leur avait inspiré une haine farouche contre les étrangers; elle les avait ainsi *contraints* à aller asservir des étrangers.

Ces asservissements, cette satisfaction des besoins par le travail des hommes que l'on a asservis : voilà en effet ce qu'il y a de plus important dans l'histoire humaine. *Ces processus toujours identiques dans leur essence*, voilà ce qui, sous des formes toujours changeantes, en remplit les annales depuis les temps préhistoriques jusqu'à la fondation récente de l'État du Congo et à celle, plus récente encore, de la colonie de l'Érythrée.

### 4. — Ordre politique, droit.

Considérons maintenant ce qui a lieu à la suite d'une fondation d'État ainsi accomplie, la situation à laquelle on arrive peu à peu.

Les uns gouvernent et commandent, les autres travaillent et se résignent devant une force supérieure. L'emploi de la violence ne peut jamais être permanent; toute guerre finit par cesser. Les plus faibles et les moins énergiques renoncent à une résistance inutile. La nature aide ainsi les hommes à rendre paisible et durable toute situation qui a été créée par une force prédominante. La *paix* et la *durée* sont les éléments de l'*ordre :* l'ordre paisible et durable produit l'habitude, la coutume et le droit.

Le rapprochement hostile d'éléments sociaux hétérogènes de force inégale est donc la première condition de la production du droit : en durant dans le calme de la paix, la situation créée par la violence, acceptée par la faiblesse et l'inertie, devient *ordre juridique*. Ce qui caractérise cet ordre légal, ce qui caractérise *tout droit*, c'est cette situation préalable, c'est *l'inégalité des forces*, car des forces égales se neutraliseraient ou, ce qui serait plus naturel, s'associeraient pour en aller chercher une troisième, plus faible. Oui, tout droit est la *consécration légale d'une inégalité*. L'époux commandant à l'épouse, le père dans la force de l'âge... commandant à ses enfants mineurs, le propriétaire empêchant les non-propriétaires de jouir des fruits de sa propriété : tout cet *ordre* établi *dans l'inégalité*, c'est du *droit*.

Considérer le *droit* comme *l'égalité dans la répartition*, c'est une erreur aussi grossière que de croire qu'il puisse jamais exister un *droit égal pour tout le monde*, car le droit ne surgit que dans l'ordre politique, mais l'ordre politique est l'ordre dans l'inégalité et le *droit* est l'expression de cet ordre dans l'inégalité : il est la règle qui fixe cette inégalité.

Le droit devient donc la *forme* de l'ordre politique, de l'ordre d'État. Essayons maintenant de pénétrer dans

l'*essence* de cet ordre. L'État, en vertu de sa genèse, se compose d'une minorité qui exerce la domination et d'une majorité qui la subit. C'est ce qui a lieu partout; c'est là l'essence de l'État, parceque c'est l'essence de toute suprématie politique, de toute domination.

Mais que *veut* la minorité dominante? Ce qu'elle ne peut s'empêcher de vouloir : vivre, vivre mieux qu'elle ne pourrait le faire sans les services de ceux auxquels elle commande. Le résultat de cette volonté régnant dans l'État est un *travail économique* commun s'accomplissant par la contrainte qu'exercent les maîtres. Dans ce travail en commun la charge la plus grande, — toute la charge du travail non libre, — incombe à la majorité qui obéit; la part de ceux qui commandent n'est cependant pas moins importante, les fonctions qu'ils exercent librement contribuant au maintien de la collectivité.

La contrainte a donc établi toute une organisation du travail, par rapport à laquelle l'organisation de la suprématie et l'ordre juridique tout entier ne sont que les moyens par rapport au but.

### 5. — Diverses formes de travail collectif.

Quant au *genre* de ce travail économique, il dépend de la fertilité du sol, il dépend du climat, il dépend de la richesse en produits de toutes sortes, enfin des diverses conditions dans lesquelles l'État existe.

Lorsqu'une bande victorieuse soumet une population errant sur un terrain fertile, il la contraint à cultiver la terre, il l'attache à la glèbe; la bande s'établit à demeure parmi cette population en se répartissant convenablement pour mieux exploiter le pays et les gens. Les pays agricoles de l'Europe ont conservé jusqu'aujourd'hui des traces évidentes de cette organisation du travail... par contrainte: ils ont, dans une population agricole très dense, toute une classe seigneuriale qui forme comme un réseau à la surface du sol et dont les membres se regardent comme solidaires les uns des autres.

Dans un vaste pays de steppes et de pâturages, au con-

traire, une grande bande victorieuse sera forcée d'organiser tout différemment le travail social ; elle *emmènera avec elle* la population qu'elle a soumise ou enlevée çà et là dans ses excursions et la répartira convenablement pour que celle-ci puisse, dans l'élève du bétail, exécuter pour les vainqueurs les travaux les plus durs : ici les esclaves seront astreints à transporter les tentes, à garder le bétail, à faire tous les travaux connexes, et *l'État mobile*, *l'État de nomades*, ainsi organisé, fonctionnera tout aussi bien que l'État de grands propriétaires fonciers. — Là le seigneur, installé dans sa ferme ou dans son château, règne sur les manants domiciliés autour de lui ; il leur fait cultiver les champs ; mais, des produits, il ne leur laisse que ce qui est strictement nécessaire à ces paysans, il conserve tout le reste pour lui. Dans l'État des nomades, le maître règne de sa tente sur ses nombreux valets qui gardent ses troupeaux et n'ont pour eux que ce qui est indispensable à leur existence, tandis que les compagnons du chef, après s'être abondamment repus, accumulent les richesses et « constituent un capital ».

L'organisation du travail par contrainte prendra encore une autre forme sur un littoral étroit comme celui de la Phénicie, ou sur quelques îlots nus comme autour de Venise. Ici il n'y a pas lieu, pour le groupe le plus puissant, d'employer sur place à des travaux d'agriculture la population domptée ou de l'entraîner de pâturage en pâturage, puisqu'il n'y a pas de troupeaux à garder. Il faut pourtant que l'esprit de spéculation s'ingénie à trouver autre chose. On utilisera la population réduite à merci en obligeant ses hommes à construire des navires, à faire office de matelots, et on pourra ainsi se livrer à la navigation, aller à la découverte de rivages lointains, gagner des richesses et de la puissance dans le commerce maritime.

C'est toujours, à tout prendre, la même organisation du travail. Cette organisation n'est possible et concevable qu'avec l'emploi de la contrainte, avec la discipline imposée par l'État. Si au début elle condamne les *classes qui travaillent*... à d'indicibles sacrifices de vie et de santé, elle finit cependant, avec les progrès de la civilisation, par assurer

même à *ces dernières* leur part dans les biens matériels et *moraux* de cette civilisation.

Ce travail, collectif... bien que toujours *inégalement réparti* : voilà *ce qu'il y a d'essentiel dans l'État.* Accomplir ce travail collectif, c'est pour lui, partout et toujours, accomplir sa tâche, atteindre son but, s'il est permis de dire que tâche ou but existe en des choses où de toutes parts règnent d'aveugles instincts. Ce travail collectif enfin produit spontanément les biens moraux les plus précieux que possèdent les hommes : ces biens suprêmes que nous désignons par le mot de civilisation (1).

(1) Pour compléter ce qui précède, voir dans *La lutte des races* le chapitre : « Comment s'établit la domination. Civilisation », p. 229 et suivantes.

## III.

## L'État considéré comme organisation économique.

### 1. — Les deux facteurs principaux du processus social.

Le mobile de la fondation des systèmes politiques les plus primitifs a été, comme nous l'avons vu, un mobile économique. Toujours il s'est agi, pour un certain nombre d'hommes, d'arriver à un degré supérieur de bien-être matériel. Ce mobile ne s'arrête pas : il est constamment maintenu en activité par la nature intime de l'homme et, de même qu'il a généralement contribué à fonder les premières dominations organisées, de même il en entretient sans relâche le développement.

Oui, ce sont toujours et partout les mêmes mobiles *économiques*... qui provoquent tous les mouvements sociaux, qui déterminent tout développement politique et social : pour contrôler la vérité de cette proposition, nous n'avons qu'à considérer un évènement historique quelconque, une transformation politique quelconque, et à en chercher les *causes :* toujours et partout nous trouverons des mobiles économiques. Et il n'en peut être autrement, car ce qui décide les hommes à agir ou à s'abstenir, ce sont toujours, *en première ligne*, des besoins matériels (1).

Or, de même que c'est surtout la nécessité de satisfaire les besoins matériels... qui pousse les hommes à *tirer parti des forces humaines* et de même que la nature, par la multi-

(1) « Les véritables ressorts sont toujours les besoins pratiques ; en rattachant ces besoins à des textes de loi, on ne cherche qu'à leur donner une base légale plus solide », dit Bruno, esquissant le développement du droit romain dans l' « *Encyclopedie* » de Holtzendorff.

plicité primitive des bandes humaines comme par les dissemblances entre ces bandes, a pourvu à la satisfaction de ce besoin qui ne peut se satisfaire sans contrainte et sans violence contre d'autres hommes, — de même, dans le développement ultérieur des dominations organisées et des systèmes politiques, cette opposition naturelle entre groupes humains joue un rôle important, *favorable au développement*. En effet, l'existence de *contrastes* ethniques qui aident à mettre de côté toutes considérations d'« humanité » et qui attisent la lutte éternelle... facilite la satisfaction impitoyable des besoins humains. Voilà donc les deux principaux facteurs du processus social : *satisfaire des besoins en tirant parti des étrangers*. C'est par ces deux moyens *insignifiants*, petits *en apparence*, que la nature a tant fait sur le terrain du développement social ; c'est à l'aide de ces deux misérables leviers qu'elle met l'humanité en mouvement, qu'elle déroule l'histoire. Elle a pourvu, d'une part, à ce que ce développement soit infini, car les besoins des hommes ne cessent jamais et toute satisfaction de besoins, pour les choses indispensables, suscite des besoins nouveaux, plus élevés et « plus nobles », — d'autre part, à ce que, là où les dissemblances *naturelles* menacent de cesser, il s'en forme d'artificielles, de « sociales », si bien que dès lors la lutte, qui auparavant généralement avait eu lieu entre des variétés humaines différentes par nature, se poursuit entre des variétés humaines *sociales*. De la sorte l'instinct éternellement agissant pour la satisfaction des besoins continue à être aiguillonné pour la lutte par les dissemblances entre les groupes humains, — la forme, la couleur, l'odeur étant remplacées par l'alimentation, les mœurs et la religion, ou par la propriété, la position sociale, la profession, les occupations et l'intérêt.

Nous ne continuons donc à rencontrer, dans la suite du développement social, que *les deux mêmes facteurs* favorisant ce développement : la tendance à la satisfaction des besoins et l'appropriation, rendue par eux nécessaire, des groupes humains dissemblables, ou en d'autres termes l'éternelle *lutte pour la domination*. Seulement, au fur et à mesure du développement social, ces deux facteurs attei-

gnent des degrés de plus en plus élevés et se présentent à nous sous des *espèces* toujours nouvelles.

Ce qui, au degré le plus primitif, n'était qu'un besoin d'entretenir l'existence pure et simple... se transforme, au degré le plus élevé, en besoin de satisfaire l'orgueil, le désir de renommée, les intérêts dynastiques ou enfin les intérêts idéaux les plus divers ; et ce qui, au degré le plus primitif, était une lutte exaspérée entre hordes *anthropologiquement* différentes... se transforme, aux degrés du développement les plus élevés que nous connaissions, en une lutte entre groupes, classes, castes, professions... sociaux et entre partis politiques.

Les difficultés que la sociologie trouve pour exposer ce processus proviennent de ce que le développement ne se fait point par sauts et par bonds, mais de ce que, comme tout développement dans la nature, il s'accomplit peu à peu en présentant une série infinie de transitions et de phases également insensibles : la science voit tous ses efforts échouer contre cette abondance et elle est réduite, pour se tirer d'embarras, à se contenter d'un très petit nombre de situations qu'elle choisit arbitrairement et donne comme exemples. Nous non plus, nous ne pouvons prétendre à faire mieux.

N'oublions pas de mentionner cette circonstance: on observe, pour le développement social, ce même parallélisme qui se remarque sur d'autres terrains de phénomènes entre les faits qui se succèdent et les faits simultanés, entre le développement dans le temps et la concomitance à un moment quelconque. L'image du développement social *dans le temps*, depuis la satisfaction des besoins les plus simples et la lutte la plus acharnée pour l'existence jusqu'à la satisfaction des besoins les plus élevés d'une civilisation raffinée et jusqu'à la lutte des partis politiques... se déroulant sous les formes d'un droit perfectionné, — cette image avec toutes ses dégradations insensibles nous apparaît nettement sur la coupe, pour ainsi dire, d'un État au degré le plus élevé du développement, lorsque nous examinons les éléments de la structure sociale intime de cet État, depuis le prolétaire

peinant pour gagner son pain quotidien à la sueur de son front jusqu'à l'homme d'État qui, au degré le plus élevé de la société, lutte pour sa situation de gouvernant ou pour ses principes politiques ; et elle ne se répète pas seulement à l'égard de la satisfaction des besoins, mais aussi à l'égard du *mode* de lutte et de la *forme* que prend la compétition pour l'existence ainsi que pour la satisfaction des besoins.

Nous nous bornons à faire cette observation en passant, et nous abordons l'analyse du développement social produit et secondé par les mesures que l'on a prises pour organiser la domination.

## 2. — Analyse du développement social.

L'égalité ne règne que dans les hordes sociales les plus primitives : là seulement personne ne travaille pour autrui ; là seulement la satisfaction des besoins s'effectue sans domesticité des uns vis-à-vis des autres, sans commandement et sans obéissance, sans suprématie ni dépendance. Là point de chefs et point de subordonnés ; une égale misère est le lot de tout le monde.

« Rink ayant demandé aux gens de Nicobar lequel d'entre eux était le chef, — en guise de réponse, ils lui demandèrent en riant comment il pouvait croire qu'un *seul* homme pût avoir de la puissance contre tant d'autres. » Les exemples de ce genre sont nombreux. « Une égalité complète semble régner » chez les Haidahs, en Amérique. Chez les tribus californiennes « chaque individu agit à sa guise ». Chez les Navajos « chacun est son propre souverain (1) ».

« Les hordes d'Esquimaux, d'Australiens, de Bushimans et de Fuégiens n'ont même pas ces distinctions sociales qui se forment par un exercice permanent de fonctions de chef. Leurs membres ne sont soumis à aucune autorité, sauf celle qu'exerce momentanément le plus fort, le plus riche, le plus expérimenté. Il n'y a pas le moindre germe d'inégalité (2). »

(1) Ces exemples sont tirés de Spencer, *Political institutions*, p. 331. Voir aussi, p. 320.

(2) Spencer, *Sociology*, I, 490.

Ce qui s'oppose à ce que les uns mettent les autres... à leur service, c'est sans doute le sentiment de l'égalité, de la solidarité, de la « parenté sanguine ». Ce sentiment est le même que nous trouvons, à une époque bien plus tardive, entre les membres des classes dirigeantes. C'est ce qu'exprime le dicton polonais : « *Szlachcic na zagrodzie równy woyewodzie* » (le plus pauvre gentilhomme est l'égal du duc). C'est l'égalité dans le groupe syngénétique (1).

La horde primitive ne sort de cet état d'*égalité* dans la liberté, l'indépendance et la misère que lorsqu'une horde étrangère pénètre dans son rayon, ce qui a lieu généralement à la suite d'une incursion pour émigrer et pour piller. Si la première soumet la seconde, dès lors la satisfaction des besoins primitifs se fait plus facilement, et de plus la vie économique s'élève à un degré supérieur. Il y a pour cela supplément de travail, mais ce supplément est fourni par la horde assujettie.

Si la horde victorieuse se déclarait définitivement satisfaite d'être parvenue à ce degré supérieur de vie économique et, sachant se contenter d'avoir acquis ce moyen plus facile de satisfaire ses besoins, pouvait fermer son État à toute influence étrangère, le développement pourrait s'arrêter. Mais cet isolement, du genre de celui que rêva Lycurgue, ne peut jamais se réaliser. Il ne peut y avoir d' « États fermés », quand même ils auraient des barrières analogues à la grande muraille de la Chine.

Les causes qui ne permettent pas pareille stagnation sont très variées. D'abord l'augmentation constante des besoins, et non pas seulement pour la classe qui gouverne, mais aussi pour l'autre. Les besoins augmentent au fur et à mesure qu'ils sont satisfaits : cette loi s'applique partout. Ensuite, l'État fermé devient à son tour l'objet de la cupidité d'autres États et d'autres peuplades. Enfin, par une conséquence nécessaire, il est obligé d'augmenter et de fortifier constamment ses moyens de défense et de résistance, même ses moyens d'attaque, en proportion de l'accroissement de

(1) Voir *La lutte des races*, p. 240.

quelque puissance étrangère, voisine ou éloignée. Pour ces causes éternellement et partout agissantes, toute domination organisée, même la moins agressive extérieurement, est entraînée, même contre sa volonté, dans le courant de l' « histoire »; le développement ne peut s'arrêter. Tout cela résulte de ce que les besoins croissent *de tous côtés.*

De même que la tendance à la satisfaction des besoins a suscité l'État, de même l'éternel accroissement des besoins pousse l'État à continuer ses conquêtes, à augmenter encore son territoire et ses moyens de puissance. Poursuivons la comparaison : l'État *en bloc* présente la même tendance que chacun de ses *éléments* sociaux. La seule différence est que, dans l'État, la tendance individuelle est maintenue dans des limites fixes... par l'ordre politique et que la compétition universelle pour la suprématie n'aboutit qu'à des luttes *pacifiques*, tandis qu'à l'extérieur la lutte prend les formes de « la guerre destructrice d'hommes ».

Or cette tendance est, de part et d'autre, l'effet d'une loi de nature ; donc la lutte sociale est, tout comme la guerre internationale, une nécessité naturelle.

Mais la guerre internationale, quelque inévitable qu'elle soit, ne peut pas avoir une durée éternelle. Lorsqu'elle dure trop longtemps et cause trop de ravages, elle anéantit même *les ressources* qui fournissaient des *satisfactions aux vainqueurs*, elle réduit à rien le prix de la victoire.

Le repos et la paix sont donc, comme la guerre revenant périodiquement, un besoin universel. C'est grâce à ce besoin que l'État a pu être fondé, car sans lui les plus forts se seraient vus *obligés* d'anéantir les plus faibles. Mais le repos et la paix ne valent que par les jouissances. *La guerre n'ayant été entreprise qu'en vue de la satisfaction de besoins accrus, il est indispensable que la paix procure des jouissances supérieures*, il est nécessaire que la paix donne la sécurité pour les acquisitions dues à la guerre. Il n'y a qu'un seul parti cependant qui puisse rester victorieux; la paix ne peut donc augmenter les jouissances que du côté de ce parti ; de là résulte que l'autre sera astreint à des privations, soumis à une oppression. Il est nécessaire que cette inégalité soit

maintenue dans la paix; cela ne va pas sans une certaine dépense de force, sans peines et sans soucis. Il faut prendre toute une série de mesures, il faut créer des institutions convenables et les maintenir. C'est ce que fait la classe *gouvernante* et *possédante.* Mais la classe gouvernée et ne possédant rien? Certes elle se soumet à la loi du vainqueur; néanmoins, elle ne se borne pas à ne point laisser déplacer à son désavantage les limites qui lui ont été prescrites : elle s'ingénie à les reculer lentement et progressivement, à obtenir plus de latitude et plus de liberté.

On le voit: ce qui est en apparence la paix est en réalité une lutte incessante et pacifique au sujet des limites tracées par le système politique.

### 3. — Objet et caractère de la lutte sociale.

Pour quels objets précis et avec quels moyens cette lutte a-t-elle lieu? Quelle en est l'essence?

Le premier objet de cette lutte est la proportion des droits réciproques : les déshérités, les sacrifiés, les *sans-droits* s'efforcent de faire tomber les entraves que les puissants, les privilégiés leur ont imposées dans l'intérêt de la domination. Nombreuses sont ces entraves. Quelques-unes, plus importantes que les autres, se retrouvent toujours même chez les peuples les plus différents : ce sont l'interdiction de mariage, la non-accession aux emplois et dignités, l'incapacité de posséder des terres. Le maintien de ces entraves et d'autres analogues est la *condition sine qua non* du maintien de la suprématie. Les sans-droits s'efforcent de les soulever pacifiquement dans l'intention de les rejeter ensuite.

Pacifiquement, disons-nous. Mais comment ?

Presque partout, l'ordre politique établi, la souveraineté organisée, ne put se dispenser d'admettre les gouvernés à quelques droits restreints, à quelques infimes fonctions : c'était dans l'intérêt de la collectivité. On n'usa pas partout de rigueur et de cruauté comme à Sparte; on ne fit point partout la chasse aux ilotes en excès, comme aujourd'hui même les colons d'Australie font la chasse aux indigènes. Il n'est

point surprenant qu'à Sparte la lutte des ilotes n'ait pu être pacifique; mais la suprématie des maîtres n'en fut point consolidée; toutefois, lorsqu'elle succomba, ce fut parceque les choses prirent un autre cours.

Dès que, dans l'intérêt de la collectivité,... des droits et des fonctions, si peu importants soient-ils, ont été accordés à la partie subordonnée, celle-ci les fait servir d'instrument pour élargir le cercle de droit dans lequel on l'a enfermée et pour rejeter les entraves qui la gênent.

Une lutte pacifique de ce genre suppose deux conditions préalables : le bien-être et des lumières intellectuelles.

Le bien-être est la conséquence nécessaire de la prospérité collective. Lorsque les affaires des maîtres vont bien, le niveau du bien-être des autres ne peut que s'élever. Cela est fatal, cela est nécessaire pour que les maîtres puissent jouir de la vie, sans être troublés dans leur satisfaction. Seulement, pour tout le monde, « l'appétit vient en mangeant », conformément au dicton populaire. Après avoir gravi le premier échelon des jouissances de la vie, les subordonnés se sentent *poussés* à gravir les autres.

D'autre part, les gouvernants ne peuvent pas plus se réserver toutes les *pensées* qu'ils ne peuvent se réserver tous les biens de la vie. Il y a plus : comme, après les phénomènes naturels généraux, ce sont surtout *les faits sociaux* et les circonstances sociales... qui éveillent des pensées, les classes surbordonnées se trouvent dans une *situation plus favorable* au développement intellectuel, à partir du moment où elles sont délivrées non pas de toutes les charges et de toute la misère dont elles souffraient, mais de l'excès de ces maux. Les groupes dominants éprouvent *plus faiblement* l'influence du monde extérieur, des faits sociaux et des circonstances sociales ; la *vie* s'écoule plus doucement pour eux ; elle n'éveille pas en eux de réaction violente, elle les endort intellectuellement. Il en est autrement dans l'abîme au fond duquel bouillonne l'esprit du « peuple ». Certainement, il s'y trouve des masses qui succombent sous le fardeau de la vie et qui croupissent abruties; mais, lorsque

le fardeau vient à être allégé un peu ou à peser sur une nature plus vigoureuse, la réaction intellectuelle n'en est que plus puissante. A tout prendre et relativement, la *vie* produit plus *d'idées* dans les classes dominées.

Mais un peu de bien-être et un peu d'idées, Aristote déjà le savait, cela constitue le ferment qui soulève les masses. Il ne faut qu'une occasion favorable. Vienne un danger extérieur ou une défaite de l'État, une réunion populaire permise ou tolérée, une grande émeute, alors une première brèche sera faite au mur de séparation. Voilà le commencement. Le développement ultérieur dans l'agora ou le forum est inévitable. Les mêmes facteurs restent agissants, le méthode est éternellement la même, et le résultat finalement est le même. Au début du développement, *væ victis!* A la fin souvent, *væ victis!*

## IV.

## Formation des classes et hiérarchie d'autorité.

### 1. — Influence des marchands.

La lutte sociale, en réalité, n'est pas aussi simple que dans le précédent exposé théorique. Elle le serait peut-être si dans l'État il n'y avait toujours et partout que deux classes rigoureusement distinctes: les gouvernants et les gouvernés. Mais les choses n'en restent jamais là. Le développement économique et les faits historiques créent un grand nombre de classes; or la tendance *politique* uniforme de toutes les classes crée une hiérarchie politique compliquée, un droit public compliqué, en vertu duquel des classes intermédiaires s'insèrent et se développent, *relativement* gouvernantes et gouvernées à la fois, entre les classes supérieures et les classes inférieures, entre celles qui sont absolument gouvernantes et celles qui sont absolument dépourvues de liberté. Elles peuvent tenir en dépendance les classes inférieures et être elles-mêmes tenues en dépendance par les classes supérieures, ou bien elles peuvent dans certains départements de la vie être dépendantes et gouvernées, dans d'autres exercer de l'autorité en haut et en bas. Ces relations d'autorité sont très variées.

L'organisation d'autorité la plus simple est la division en maîtres et en serviteurs, la « *civitas* » des Romains, dans toute sa simplicité. C'est du dehors qu'on lui porte les premiers coups; les gens qui l'ébranlent sont les marchands venant la visiter. Jules César, dans ses Mémoires, nous fait bien voir de quelle façon, à partir de ce moment, la hiérarchie politique primitive est ébranlée. Les Belges, dit-il,

étaient de tous les peuples de la Gaule *les plus braves :* « *propterea quod a cultu atque humanitate provinciæ longissime absunt, minimeque ad eos mercatores sæpe commeant atque ea, quæ ad effeminandos animos pertinent, important* ».

Voilà donc ceux qui ébranlent la hiérarchie politique primitive, cette hiérarchie pour laquelle il n'y a que des maîtres et des esclaves, des hommes exerçant une autorité absolue et des hommes absolument asservis : ce sont les *mercatores*, qui — cherchant des bénéfices — viennent frapper aux portes de la *civitas* primitive et, grâce à l'attrait exercé par leurs « beaux articles » sur la naïveté des hommes primitifs, obtiennent la permission d'entrer.

Ils sont incontestablement les pionniers de la civilisation. Les rivages les plus inhospitaliers, les pays les plus inconnus, les régions les moins praticables, — ils les recherchent, ces « missionnaires » du commerce; leurs biens et leur vie, ils les exposent; et à des milliers d'entre eux tombés en victimes succèdent intrépidement d'autres milliers, non moins prêts à se sacrifier : — tout cela, pour « les affaires ». Il en a toujours été ainsi; nous n'avons pas seulement les témoignages classiques comme celui que nous venons de citer; nous n'avons pas seulement l'histoire des colonies européennes dans toutes les parties du monde; nous avons encore l'histoire contemporaine. Qui donc aujourd'hui s'engage dans les sentiers impraticables du continent noir? Qui donc remonte audacieusement le Congo et le Niger pour pénétrer jusqu'à ces tribus farouches dont le premier accueil à tout étranger est celui que l'on fait à un animal sauvage considéré comme de bonne prise? Le marchand avec sa marchandise, le hardi citoyen des villes hanséatiques, le « négociant âpre au gain ». Il est vrai que, s'il fait de bonnes affaires, il est bientôt suivi par les « preux chevaliers » et les « patriotiques hommes d'État ». Il en a toujours été ainsi, il en est encore ainsi, il en sera ainsi par la suite.

Bref, l'État primitif avec ses deux couches sociales, avec ses maîtres et ses serviteurs, entre en relations avec le marchand qui est venu offrir sa marchandise. Ce marchand est

là à titre d'hôte, il est libre de sa personne et il sait conserver sa liberté. Il ne fait partie ni des maîtres, ni des serviteurs. Au bout de peu de temps, il est indispensable aux uns et aux autres, car ses « articles », apportés de loin, leur conviennent et éveillent des besoins. Pour satisfaire ces nouveaux besoins en se procurant ces produits jusqu'alors inconnus, les serviteurs *travaillent* davantage, les maîtres *économisent* davantage. Les objets de luxe produisent leur effet, *effeminare;* mais en même temps commence ce que les anciens appelaient *cultus atque humanitas* (1).

On s'habitue à apprécier et à tolérer l'étranger. Celui-ci y trouve son compte. Il convoite, dans le pays étranger, des trésors de terrain, de flore et de faune... dont on n'a pas encore tiré parti. On les lui donne volontiers, car sans lui ils n'avaient aucune valeur.

Après des visites plus ou moins espacées, le marchand finit par s'établir dans le pays; les premiers colons sont suivis d'autres, de plus en plus nombreux. Une classe intermédiaire est dès lors interposée entre les maîtres et les serviteurs. Libres de leur personne, ne prenant pas part directement à l'exercice de l'autorité, — formant une corporation spéciale sur un territoire spécial, la ville à venir, — concluant, avec les maîtres, des compromis de droit politique, les marchands se créent une sphère juridique assurée, rigoureusement limitée par en haut et par en bas (2).

C'est ainsi qu'un nouveau facteur, un nouvel élément social, entre dans le développement politique et même, peu à peu, dans la lutte sociale. Ce n'est qu'à partir de cette accession que le développement commence à bien marcher; maintenant il est bien plus rapide qu'auparavant. Le com-

(1) Tacite exprime la même idée : *per commercia cultus.* Il est évident que lui aussi, en parlant de *commercia*, pense aux marchands qui viennent du dehors. De même Thomas d'Aquin parle des *marchands* comme d'*étrangers* qui se trouvent dans l'État; il estime même qu'il est désirable que les citoyens (indigènes) de l'État, les *cives*, s'abstiennent de toutes affaires commerciales et les abandonnent aux étrangers, « *extraneis* », car « *per negociationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur* ». Voir *Thomæ de Acquin Opuscula*, Venetiis, 1587, p. 298, *De regimine principuum.*

(2) Pour ce qui concerne les traces historiques de pareils débuts de la classe commerçante en Europe, voir *La lutte des races*, p. 328.

merce venu de l'extérieur a fécondé le travail et la production intérieurs ; il a créé des métiers et des industries. Voici que, dans chaque genre de travail économique, les individus se rapprochent et, sous la pression des intérêts communs, constituent un groupe dont les membres réclament leur droit, y tendent, luttent pour lui.

Ce droit, c'est celui d'affirmer et d'exercer sans entrave la puissance qu'ils ont acquise, de prendre leur part d'autorité dans les limites de la hiérarchie politique.

### 2. — Moyens de pouvoir des fondateurs d'États.

En quoi consiste le pouvoir des divers éléments sociaux, et comment ceux-ci exercent-ils leur part d'autorité dans l'État ?

Les moyens de pouvoir ont beau varier suivant les temps et les circonstances; l'essence du pouvoir est toujours la même. Elle consiste à posséder les moyens de satisfaire les besoins humains et à disposer librement de ces moyens. La grandeur du pouvoir se mesure à la grandeur de cette possession.

Or nous avons vu que l'homme, dès qu'il s'élève au-dessus du niveau le plus bas de la satisfaction des besoins animaux, ne peut se passer des services d'autres hommes.

La possession de forces humaines ou, pour mieux dire, la faculté d'en disposer librement fait donc partie de cette possession de moyens de satisfaire les besoins humains qui est la base de toute puissance. Sans cette faculté toute possession est vaine et sans valeur, à moins que ce ne soit une possession à l'aide de laquelle on puisse en tout temps et à sa guise se procurer ces services humains, ce qui revient au même. Sans cette possibilité, le possesseur des trésors même les plus précieux est sans *puissance*. La grandeur de la puissance dépend uniquement du coefficient des forces humaines disponibles et non de la possession des *choses*. Il est vrai qu'en général la grandeur du premier est proportionnelle à la grandeur de cette dernière possession ; mais pas toujours.

Il y a, en ce qui concerne les services humains, une

forme de disposition immédiate, par conséquent une forme de puissance sans intermédiaire préalable de possession d'objets: c'est la forme sous laquelle les services des serviteurs et des esclaves sont assurés aux maîtres, aux fondateurs de la hiérarchie politique, par la supériorité physique et intellectuelle, par l'inflexibilité de l'organisation et de la discipline militaires, par un art primitif et inné de gouvernement. La puissance ainsi acquise peut, avec le temps, être fortifiée et consolidée par de multiples moyens matériels et *moraux;* mais elle peut aussi péricliter sous l'influence de la faiblesse et du manque de discipline ou être brisée par une résistance énergique.

Au nombre des moyens matériels de fortifier et de conserver la puissance, il faut ranger la possession des choses, les provisions de moyens de jouissances et les institutions pour produire plus facilement ces objets. Ces ressources matérielles facilitent et assurent l'emploi continu et ininterrompu de services humains. Il est en outre, pour assurer cet emploi, un moyen moral et purement naturel des plus puissants: l'habitude. Nous avons insisté, dans notre *Philosophisches Staatsrecht* (§ 23), sur la puissance prédominante de l'habitude. — Nous sommes heureux de pouvoir citer ici, d'après un ouvrage postérieur (1), quelques mots sur le même sujet. « La puissance de l'habitude, qui domine les actions et les pensées des individus dans la vie journalière et la grande histoire de l'humanité, est mystérieuse dans sa calme puissance démoniaque. Cette obscure tendance de toutes les choses humaines à s'arrêter dans le changement, à arracher au mouvement qui fuit sans jamais s'arrêter... quelques instants de stabilité et de repos, à opposer l'aspect d'une immuable fixité d'agencement aux oscillations infinies du pendule, tant que celui-ci poursuit ses battements réguliers, — voilà surtout ce qui pondère toute activité intellectuelle du genre humain. *D'abord*, c'est par une *tendance naturelle* que l'on répète sans aucune modification les mêmes actes de mouvement; ensuite, ces répétitions se fixent et

(1) Mittelstaedt, *Gegen die Freiheitsstrafen.*

se concrètent en habitudes réglées. Que de pensées et de volontés dont on avait conscience se transforment ainsi peu à peu en fonctions dont on n'a plus conscience et qui s'accomplissent en vertu d'un mécanisme auquel l'intelligence est étrangère!... La règle et l'ordre, la coutume et la loi... qui, se transmettant héréditairement de génération en génération, constituent l'histoire de la civilisation... seraient-ils concevables sans l'action incessante de cette force mystérieuse ? » — L'habitude, c'est à dire la nature elle-même, est donc l'alliée la plus puissante des gouvernants. Elle devient un élément de leur puissance et c'est elle... qui, incessamment créatrice, engendre les autres soutiens moraux du pouvoir : l'ordre, la coutume et le droit. — A tout cela viennent s'ajouter les liens moraux qui attachent l'homme aux autres hommes de même langue et de même religion, car les gouvernants, bien que sur ces deux points ils différassent beaucoup des gouvernés, ont su s'assimiler à ces derniers, extérieurement du moins, en ce qui concerne la langue et la religion, ce à quoi du reste les poussait la force des choses (1).

### 3. — Moyens de pouvoir de la classe moyenne.

Tels sont les pivots du pouvoir et de l'autorité des fondateurs d'États, tels sont les moyens qui maintiennent ce pouvoir et cette autorité.

Quant au pouvoir de la classe moyenne, celle-ci d'origine relativement récente, c'est autrement qu'il se forme. Il a pour point de départ la simple possession des biens matériels. Au fur et à mesure que les biens possédés par cette classe deviennent objets de besoins pour les autres membres de l'État, ceux-ci sont forcés d'offrir aux possesseurs, pour obtenir la cession désirée, soit d'autres biens que l'on se procure moyennant du travail, soit du travail effectué directement, soit des autorisations de requérir du travail. Bref, pour l'abandon des biens matériels qui se trouvent entre les

(1) Voir, pour ce processus d'assimilation, *La lutte des races*, p. 251.

mains de la classe moyenne, il faut offrir des équivalents pouvant se réduire en travail humain. Par ce système la classe moyenne acquiert, elle aussi, sa part de la puissance publique dans l'État. En exerçant cette puissance, elle participe à l'autorité dans l'État. En augmentant cette même puissance, qui est un résultat du travail, de l'activité, de l'esprit d'invention, de la spéculation et de l'économie, la classe moyenne peut devenir un facteur décisif de la vie publique dans l'État.

Il est un point trop évident pour que nous ayons besoin de le signaler : ce n'est que dans l'État que la possession de biens matériels peut devenir une source de puissance, car en dehors de l'État ou en temps d'anarchie, ces biens, en vertu du droit du plus fort, appartiennent bientôt à la force physique prédominante; ils n'ont donc pas de vertu créatrice de pouvoir. Ce n'est que dans l'État que la puissance économique pure et simple, comme nous pouvons la nommer brièvement, s'est fait reconnaître et est arrivée à posséder sa part d'autorité.

Représentons-nous en détail la façon dont la classe moyenne exerce son autorité. Qui est-ce qui rend ces services, qui effectue ces travaux auxquels en fin de compte se réduit fatalement toute autorité ? Ce n'est point la classe des maîtres ou seigneurs, la classe gouvernante. Il faut, en dernier ressort, que ces services soient rendus, que ces travaux soient effectués — ou par le peuple gouverné... ou par des salariés qu'on a fait venir d'ailleurs. — Mais que fournit *la classe gouvernante* en échange des biens qui lui sont abandonnés par la classe moyenne? Elle fournit... ou des trésors du sol, de ce sol dont elle est suzeraine, ainsi qu'elle est suzeraine des produits de la faune, la faune étant bien seigneurial,... ou encore des productions économiques créées par le travail forcé du peuple asservi; enfin elle impose au bas peuple toutes sortes de prestations en faveur de la classe moyenne : elle acccorde, par exemple, à celle-ci le droit exclusif de faire le commerce des objets nécessaires pour la satisfaction des besoins généraux, le droit exclusif de tenir des *marchés*, etc. Donc, puisque la classe des sei-

gneurs est obligée de consentir à ces compensations et que ses membres peuvent, en vertu de la loi et du droit, se trouver astreints à des espèces de sujétions vis-à-vis de la classe moyenne, on est autorisé à dire que cette classe moyenne n'est pas sans pouvoir sur la classe des seigneurs, bien que celle-ci, jusqu'à un certain point du développement de l'État, possède un grand nombre de privilèges et par suite beaucoup de pouvoir sur l'autre.

Mais la puissance et l'autorité de ces deux classes se réduisent finalement aux prestations en travail fournies par le peuple gouverné. C'est celui-ci qui, ne serait-ce qu'en raison du nombre de ses membres, représente la plus grande somme de forces humaines dans l'État; il forme donc le grand réservoir de force, à l'aide duquel s'alimente tout l'appareil de l'État, — dans lequel sont puisées ces sommes de services humains qui sont nécessaires aux classes supérieures pour *exercer la puissance*, pour *réaliser la domination*. En d'autres termes, ce sont les classes inférieures, les plus nombreuses du reste,... qui dans l'État supportent toutes les charges nécessaires pour la pratique de l'autorité.

Nous examinerons plus loin si ces charges augmentent avec le nombre des classes qui apparaissent successivement, de plus en plus nombreuses, tandis que l'État poursuit son développement; mais il nous faut auparavant finir d'examiner les progrès de cette formation de classes.

### 4. — Moyens de pouvoir de la classe sacerdotale.

Les besoins matériels ont créé la classe moyenne. Ce sont des besoins de tout autre nature... qui, lorsque les hommes commencèrent à vivre en commun, suscitèrent une classe destinée à intervenir fortement dans le développement de l'État.

Nous avons montré ailleurs que l'esprit humain, tourmenté par l'énigme de l'existence, exige d'être tranquillisé, qu'il trouve le calme dans les idées religieuses et que ces idées le poussent à des actes cultuels (1). La nécessité de

(1) *La lutte des races*, p. 134.

ces actes cultuels a engendré la *profession* des prêtres. Nous ne voulons point nous étendre sur la façon dont se déroule ce processus psychique social, sur les phases par lesquelles il passe (1). Il est de fait que partout et toujours ces besoins religieux font apparaître *la classe des prêtres*, laquelle en tant que classe s'efforce de se *maintenir* et d'augmenter son pouvoir.

En quoi consiste le pouvoir de cette classe?

L'essence de ce pouvoir ne peut différer de celle de tous les pouvoirs en général: elle ne peut être que la possibilité de disposer des services, des forces et du travail des hommes.

Il n'y a de différence que dans la *forme* sous laquelle les prêtres détiennent cette possibilité, dans la manière d'obtenir ces services humains : elle répond à la nature différente des moyens à leur disposition pour satisfaire leurs besoins humains.

Tandis que la classe des seigneurs se fait rendre ces services par la contrainte, par la supériorité physique et intellectuelle, et qu'ensuite dans l'organisation fondée elle exerce sa fonction qui est de commander et d'administrer, en rendant ainsi à la collectivité... des services incontestables; tandis que les marchands apportent aux seigneurs et au peuple, aux vassaux, des biens matériels qui sont rendus en équivalents; — la classe des prêtres exécute les *actes cultuels :* elle satisfait ainsi à des besoins irréfrénables de l'âme humaine et s'assure ainsi des moyens de puissance, soit en biens matériels, soit en services humains.

### 5. — Justification de la sociologie.

Les trois classes ne se différencient donc que dans leurs fonctions; quant aux compensations, aux rémunérations, elles se réduisent toujours à un même étalon: elles consistent, en dernier lieu, en une somme plus ou moins grande de services humains rendus en nature, ou accordés sous forme de privilèges, de droits créés et de droits cédés.

(1) Voir Lippert, *Geschichte des Priesterthums.*

Au point de vue du rationalisme il est, certes, facile d'objecter que les fonctions de la classe des prêtres sont fictives, qu'elles ne correspondent pas en valeur au travail que l'on fait à la sueur de son front et que l'on donne en échange. On peut en dire autant des fonctions de la classe seigneuriale. Mais à quoi bon récriminer contre ces *faits :* les besoins religieux des hommes réclamant satisfaction non moins impérieusement que les besoins matériels, la classe seigneuriale occupant dans l'économie sociale une place où *on ne peut lui substituer* autre chose ?

La sociologie, du reste, doit de toute nécessité s'abstenir de *critiquer la nature* en quoi que ce soit de ce genre. Seuls, les faits et leur régularité ont un intérêt pour elle. Au point de vue sociologique, il n'y a pas lieu de demander si les choses ne pourraient pas être autrement, si elles ne pourraient pas être mieux, car les phénomènes sociaux dérivent fatalement de la nature humaine et de la nature des relations humaines.

La sociologie arrive à reconnaître que les faits sociaux existants, qui sont maintenant connus de nous et dans le nombre desquels rentre également la formation des classes, sont parfaitement adéquats à la nature des hommes et à la nature de leurs relations réciproques. Il n'y aurait pas de maîtres, si les maîtres ne trouvaient pas de serviteurs; il n'y aurait pas de prêtres, si les prêtres ne trouvaient pas de croyants ; il n'y aurait pas de marchands, si les marchands ne trouvaient pas d'acheteurs, etc. Le phénomène de la formation des classes s'explique ainsi par une loi universelle : tout besoin général, par conséquent tout besoin *social*, se crée ses satisfacteurs, et c'est ainsi qu'en vertu de chaque besoin social se produit une *classe*. Cette classe est indispensable, puisqu'elle est capable de satisfaire à un besoin social : premier point à noter. Satisfaisant à un besoin, elle reçoit pour cela un équivalent qui finalement se réduit à des services humains, c'est à dire à une partie des moyens de puissance existants : deuxième point. Chaque classe, en exerçant la puissance ainsi obtenue, possède une partie correspondante de l'autorité dans l'État.

### 6. — Apparition de nouvelles classes.

Nous venons d'énumérer la classe seigneuriale, la classe sacerdotale, la classe commerçante et la classe cultivatrice. Sommes-nous maintenant au bout de notre recensement? La formation des classes est-elle terminée? Nullement. Les besoins des hommes, nous l'avons dit plus haut, augmentent à l'infini: les besoins qui ne cessent de se produire pendant que la civilisation va se développant... font donc surgir incessamment de nouvelles classes professionnelles et de nouvelles castes. Plus le système politique est compliqué et avancé, plus la civilisation est puissante et grandiose, plus les classes professionnelles sont nombreuses, — plus aussi sont compliquées la hiérarchie d'autorité et la dépendance mutuelle des divers cercles ou groupes sociaux possédant une certaine *puissance sociale*.

On peut donc dire que le progrès du développement des classes est parallèle au progrès du développement des besoins.

Ce dernier développement est celui que nous avons à considérer d'abord. Nous avons constaté des besoins matériels et des besoins intellectuels ou moraux; ceux-ci avaient leurs racines dans la nature des hommes; on pouvait les appeler besoins primitifs. Mais voici que la vie civilisée produit incessamment de nouveaux besoins, que l'on pourrait qualifier de secondaires. Lorsque l'homme ignore la civilisation ou est encore au dernier degré de celle-ci, ils lui sont totalement inconnus; ils ne se font sentir qu'*à la suite* de la civilisation: seul, *l'homme civilisé* les éprouve.

Prenons le premier exemple qui se présente. Au degré le plus bas de la civilisation, le prêtre est en même temps médecin; les hommes n'éprouvent pas encore le besoin d'avoir un médecin laïque. On pourrait dire que, si à un degré plus avancé, le besoin d'un traitement médical arrive à accompagner le besoin religieux, c'est en vertu d'un processus de différenciation. Dans l'État civilisé la classe des médecins apparaît pour satisfaire à ce besoin, elle se crée

son organisation, elle atteint sa position sociale, elle s'efforce de l'organiser et consolider juridiquement.

De même, comme les rapports sociaux dans l'État civilisé sont connexes avec le système juridique, cette mutuelle dépendance a fait naître le besoin d'une aide juridique et a fait surgir la classe des juristes, dont la puissance dans l'État est adéquate à la grandeur, à l'importance et à la généralité de ce besoin. On sait combien cette classe a d'influence sur la vie politique des États modernes, quelle puissance elle possède, quelle autorité elle exerce.

Le besoin qu'éprouve l'administration supérieure des États grandis... de déléguer à un certain nombre de fonctionnaires le soin d'accomplir les divers actes d'autorité... et le besoin qu'éprouve le peuple... d'entrer en relation avec ces fonctionnaires... ont fait naître la classe des employés, qui a ses intérêts, qui possède une puissance et qui par conséquent exerce une autorité dans sa sphère.

D'autre part, dans la classe commerçante et dans la classe industrielle, une infinité de sous-divisions se sont produites par l'effet de la nécessité survenue de la division du travail, ainsi que par l'effet de la multiplication des besoins concernant les divers produits et biens amenés par le commerce ou créés par les métiers, par l'industrie.

Dans l'État civilisé moderne, la grande industrie en tant que classe est en opposition tranchée avec la petite industrie, la classe ouvrière avec la classe des capitalistes et des entrepreneurs, la production agricole avec l'industrie, etc.

Chacune de ces classes a ses intérêts, qu'elle défend, sa puissance qu'elle s'efforce de conserver et d'augmenter, et chacune de ces classes pèse au moyen de cette puissance sur toutes les autres classes selon leur force et selon leur faculté de résistance; en d'autres termes, chaque classe participe à l'autorité dans l'État selon sa puissance. Seule cette puissance (et nous savons en quoi elle consiste) détermine la quotité selon laquelle chacune de ces classes est admise à ce partage, et cette quotité se mesure à l'influence, grande, petite ou nulle, que chacune d'elles exerce sur les di-

verses actions de l'État, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur.

De même que les diverses classes de la petite industrie, de la grande industrie et du commerce étaient sorties de la classe moyenne par adaptation aux divers besoins de division du travail et de spécialisation, de même une *classe* spéciale de défense issut de la classe des seigneurs primitivement homogène, lorsque les progrès de l'art de la guerre eurent rendu inévitable la création de cette nouvelle classe. Celle-ci, renforcée ensuite d'éléments empruntés aux autres classes, engendra la classe militaire actuelle. Dans beaucoup d'États on essaye, depuis quelque temps, de tenir compte de certaines doctrines, de dissoudre la classe militaire en tant que classe indépendante et de la faire disparaître dans la collectivité du peuple par le service militaire obligatoire pour tous ; cependant on en est encore à se demander si la nature des choses ne maîtrisera pas les efforts doctrinaires et si l'impériosité du besoin ne fera pas à la fin issoir de ces efforts chaotiques une classe militaire séparée et fermée.

## V.

## Double mode d'apparition des classes.

### 1. — Formation originaire et formation secondaire.

Nous avons vu que certaines classes (celle des seigneurs, celle des paysans, celle des commerçants) diffèrent entre elles par la nature des éléments ethniques qui se sont rencontrés pour former chacune d'elles; nous avons vu que la différence entre ces classes est *originaire* en tout, qu'elle date de l'époque préétatique et qu'elle se maintient facilement parceque, étant à la fois anthropologique et morale, elle permet aux classes et castes de se fermer sur elles-mêmes et de s'isoler les unes par rapport aux autres.

Nous avons vu aussi qu'il y à des classes (prêtres, grande industrie opposée à la petite industrie, savants, légistes, employés etc.) qui n'existaient pas avant l'État, qui sont issues de classes déterminées ou même de plusieurs autres par différenciation et qui ne se sont fermées pour constituer une classe qu'après l'accomplissement de ce processus. Dès qu'elles sont constituées, ces nouvelles classes s'assimilent complètement la nature des classes originaires, elles la copient pour ainsi dire dans la façon dont elles s'isolent, dont elles défendent leurs intérêts particuliers, dans tout ce qu'elles font et dans tout ce qu'elles ne font pas, dans leurs luttes et dans leurs tendances au sein de l'État.

Ce phénomène se produisant sur le terrain social se trouve sous l'empire d'une loi *générale*. Il faut donc que nous expliquions rapidement cette loi avant de fixer l'expression particulière qu'elle prend sur *le domaine social*.

L'opposition entre la formation originaire (ou primaire)

et la formation secondaire des classes correspond, dans le domaine du monde organique, à l'*hérédité* et à l'*adaptation*. Ces deux modes selon lesquels se forment des types organiques sont radicalement contradictoires. Le problème de l'anthropologie consiste tout entier à résoudre cette contradiction ou à éliminer l'une de ces deux thèses. La question qui se pose est celle-ci : Quel est le principe qui, dans le monde organique, modèle constamment? Est-ce l'hérédité? Est-ce l'adaptation ?

La sagesse des siècles, qui n'est pas à dédaigner, répond : hérédité. Le matérialisme radical moderne répond : adaptation : « L'homme est ce qu'il mange. » Le darwinisme prétend concilier les contraires et dit : l'hérédité et l'adaptation à la fois ! Examinons maintenant quelle est la réponse qui peut se rapprocher le plus de la vérité.

Il suffit de jeter un coup d'œil, même superficiel, sur tous les êtres organiques pour constater que l'hérédité est le principe modeleur le plus puissant qui existe dans le monde organique. Les êtres sont comme ils sont, parceque leurs parents étaient ainsi. C'est clair et c'est général.

Mais le monde organique nous présente aussi des phénomènes exceptionnels que nous ne pouvons expliquer par la loi de l'hérédité. Lorsque nous rencontrons, — ce qui n'est *pas* la règle, mais l'exception, — des êtres organiques conformés *autrement* que leurs parents, nous cherchons à expliquer d'une façon quelconque cette anomalie incompréhensible pour nous. Parmi les théories que l'on a mises en avant pour expliquer ces cas de divergence, celle de l'adaptation, de Darwin, est la plus ingénieuse et aujourd'hui elle est généralement admise. Elle dit tout simplement : Ce qui ne peut pas s'expliquer par l'hérédité doit forcément s'expliquer par la faculté que possèdent les organismes de s'adapter aux conditions extérieures, adaptation à laquelle les pousse et les contraint la lutte pour l'existence.

Cette théorie serait peu plausible par elle-même et elle aurait eu de la peine à faire son chemin si le génie de Darwin n'avait apporté et démontré, pour la soutenir, un certain nombre de faits de science naturelle. Cela fut décisif. Darwin

fit voir que, dans un grand nombre de cas particuliers, des organismes s'adaptent, en ce qui concerne leur forme, aux conditions extérieures, et qu'en même temps ils modifient le type reçu en héritage ; il s'efforça même (*ceci* avec moins de succès) de démontrer que les formes modifiées, les formes résultant de l'adaptation, se transmettent par l'hérédité aux descendants.

Eh bien, nous croyons que, si la loi de l'hérédité est hors de doute, si elle est patente, si elle est l'expression d'un fait, la loi de l'adaptation est non moins certainement une hypothèse qui, pour le moment, malgré les nombreux exemples particuliers cités pour l'appuyer, ne peut passer pour mise hors de doute, — tant s'en faut !

La cause de laquelle provient cette idée erronée de la formation des espèces par adaptation est, croyons-nous, le phénomène suivant. — Les êtres naturels se produisent de deux façons, l'une... originaire, l'autre... secondaire. Il y a dans la nature, pour ainsi dire, deux courants opposés, qui se rencontrent toujours et partout : nous pourrions les nommer *originalité* et *imitation*. — En effet, ce que la nature a créé d'une façon originelle, par une initiative qui nous est inconnue,... se produit fréquemment aussi sous l'influence de circonstances extérieures, qui sont bien compréhensibles et bien apparentes pour nous : par ce que l'école de Darwin appelle *évolution* (1). — Le travail de l'autogénisme et celui de l'évolutionisme sont partout enchevêtrés. Cela trouble nos idées. A propos de chaque être organique, nous discutons : est-il d'origine ou d'évolution ? — Mais un seul et même objet, un seul et même type peut (Cela a été démontré dans beaucoup de cas) se produire

(1) Comme la formation selon ce dernier mode, la formation secondaire ou évolutionnaire, est la plus compréhensible pour notre intelligence, tandis que la formation *originelle*, dans le domaine de la nature organique, *lui échappe complètement et reste hors de sa portée*, on s'explique pourquoi nous sommes enclins à donner partout et toujours la préférence au mode secondaire, évolutionnaire. C'est ce que Darwin et Häckel ont fait dans le domaine organique, les sociologistes... dans le domaine social. Que ce mode soit le seul imaginable et *saisissable* pour nous, cela est possible ; mais, qu'il ne *puisse* y avoir, dans la nature, quelque mode de production en dehors d'*un mode qui soit intelligible pour l'esprit humain*, voilà ce qu'on ne pourra jamais affirmer logiquement.

de l'une ou de l'autre façon, car, à y bien regarder, les deux modes se ressemblent. C'est ainsi qu'un peintre peut créer une composition une première fois, mais qu'il peut aussi la reproduire ensuite, la *copier*. — Or, de ce qu'un peintre a fait quelques copies, a-t-on le droit d'en conclure qu'il est incapable de créer une œuvre originale et que *toutes* ses peintures sont vraisemblablement des copies ? La conclusion serait fausse. De même, après avoir pris un grand nombre d'exemples d'évolutionisme, conclure, comme Darwin, que tous les organismes se sont produits par évolution, c'est conclure à faux. — Oh ! certainement, nous avons des exemples de production de variétés du type humain par adaptation et évolution ; néanmoins, il serait illogique de s'appuyer sur ces phénomènes *isolés* pour conclure que toutes les variétés humaines se soient produites par ce procédé *secondaire*. — Il est, du reste, facile de s'expliquer qu'à l'origine ces deux modes de production aient coopéré. Si aujourd'hui encore la situation géographique, la nature du foyer, est capable d'exercer une influence déterminante pour modifier un type organique,... avec combien plus de force cet agent devait-il provoquer la formation des variétés *primitives !* Ce que ce facteur produisait autrefois, c'étaient, pour ainsi dire, des différences génétiques ; aujourd'hui encore l'effet de cette action génétique primitive se montre partout durable et stable, bien que le facteur auquel il est dû ne continue plus à agir qu'avec une énergie affaiblie. Il est vrai que la persistance de cette action génétique semble justifier l'argumentation qui se cramponne à l'action secondaire et qui, — multipliant à l'infini la courte durée des facteurs secondaires, — fait paraître superflue l'hypothèse d'un mode originel de formation. Mais cette opération n'est exacte qu'*arithmétiquement;* elle n'a qu'une valeur logique, une justification logique, sans cependant réfuter l'hypothèse d'un mode originel de formation en faveur duquel il y a toute une série d'autres circonstances.

2. — Dans les deux cas, même tendance, même politique.

Je dis que, sur le terrain *social*, comme dans le domaine de la nature organique, on rencontre partout des modes de formation dont les uns sont primaires, les autres secondaires, les uns génétiques, les autres évolutionnaires.

Ainsi l'*inégalité* sociale se produit originairement par rencontre de deux éléments ethniques hétérogènes d'inégale puissance, — d'autre part, évolutionnairement, par une lente élévation de certains éléments aux dépens d'éléments de même nature qui déclinent et voient leur puissance diminuer par l'effet de circonstances défavorables.

En ce qui concerne les États, — à côté de la genèse par asservissement, mode originel, il existerait *peut-être*, à titre d'*exception rare*, un mode secondaire de formation, par un processus de développement pacifique... en vertu duquel les éléments les plus puissants d'un peuple arriveraient peu à peu à se séparer des éléments les plus faibles, qui ont besoin du secours des premiers, et à se refermer sur eux-mêmes. En ce qui concerne les classes, — bien qu'*en général* elles soient de formation originelle et se constituent au moyen d'éléments ethniques hétérogènes ou au moyen d'éléments qui, au moment de la rencontre, *se trouvent à des degrés de développement différents* et qui dès lors se réunissent pour former une organisation durable, — il existe cependant de nombreux exemples de formation secondaire ou évolutionnaire ; selon les circonstances et les goûts, certains individus s'adonnent à telle profession, certains à telle autre, et les divers groupes professionnels se forment ensuite.

Mais, quelle que soit la façon, originelle ou évolutionnaire, dont un groupe social s'est formé, le caractère de ce facteur du développement social n'en est pas influencé. De formation originelle ou évolutionnaire, la classe dans ses tendances s'oriente toujours suivant ses *intérêts :* elle s'efforce de les défendre, de les faire prospérer, d'acquérir de la puissance, d'augmenter la puissance acquise et d'ob-

tenir dans l'État une part d'autorité en rapport avec elle.

Cette *tendance*, par une nécessité naturelle, est toujours la même ; elle contraint toujours chaque groupe social à la même *politique :* tout groupe de formation évolutionnaire tend à prendre les caractères et les propriétés des groupes originels. Or *les classes originelles* sont naturellement séparées les unes des autres, elles sont syngénétiques et fermées : par là elles conservent et augmentent leur puissance. Voilà pourquoi nous remarquons, dans tous les groupes sociaux sans distinction, ce penchant si accusé à former des castes, à se séparer des autres groupes, à conserver et agrandir leur propre puissance par endogamie, ou enfin à briser par le célibat tous les liens qui les rattachaient aux autres groupes sociaux et à prévenir ainsi l'émiettement, l'affaiblissement de leur pouvoir.

## VI.

### La société.

Lorsque l'on considère les nombreux groupes, cercles, classes et corps de métiers, dans leurs actions réciproques ou leurs réactions, on nomme cette *collectivité*, par opposition à l'État, *société*, dans l'acception la plus vaste du mot. La société, dans ce sens, n'est donc pas autre chose que l'État, mais l'État envisagé d'un autre point de vue. Dans une acception plus étroite et plus rigoureuse, chacun de ces groupes qui ont pour ciment un intérêt commun ou plusieurs intérêts communs est une société. On confond souvent ces deux acceptions du même mot. Deux causes contribuent du reste à augmenter les erreurs.

D'abord, les « sociétés » ne sont pas, dans l'État, rigoureusement séparées : les cercles sociaux s'entre-croisent de sorte que les mêmes hommes se rattachent par certains intérêts à certaines sociétés, par d'autres intérêts... à d'autres. Par exemple, un employé de l'État peut être à la fois grand propriétaire foncier, membre d'une société religieuse et fabricant de sucre. Dans les luttes sociales pour les intérêts matériels et intellectuels, son opinion sera influencée par ses intérêts relatifs à chaque série de questions.

En second lieu et par l'effet du développement de la civilisation de beaucoup de groupes d'États, certains intérêts s'étendent bien au delà des limites de chaque État : tels sont les intérêts de la religion, de la nationalité, de la situation sociale dans un système d'États (par exemple le socialisme, etc.). Il s'est donc formé certains cercles sociaux qui comprennent des individus de plusieurs États.

L'indétermination du mot « société » durera aussi long-

temps que ces rapports n'auront pas été nettement reconnus et analysés, qu'ils n'auront pas été élucidés scientifiquement. Elle persisterait aussi longtemps que l'on chercherait de la précision dans des définitions confuses à la Hegel, comme celle-ci,... de Ihering, qui cultive ce genre : « Il faut définir la société comme étant l'organisation effective de la vie *pour* et *par* d'autres et en même temps (puisque l'individu n'est que par d'autres la meilleure part de ce qu'il est) comme la forme indispensable *quant à elle-même;* elle est donc en réalité *la forme de la vie humaine en général* (1). » A quoi servent, qu'expliquent de semblables définitions que l'on peut employer pour tout et pour n'importe quoi? Remplaçons dans cette définition le mot « société » par toute autre expression telle que État ou économie politique, etc., et la définition s'y adaptera aussi bien ou aussi mal qu'à la notion de société. De fait, les professeurs de droit politique ont souvent défini l'État comme étant « la forme de la vie humaine », « l'ordre de la vie humaine », etc. Ces généralités n'expriment *rien*, n'expliquent *rien;* elles se prêtent à tout ce que l'on veut. En ce qui concerne Ihering, rien de surprenant à ce qu'il définisse ainsi les phénomènes de la vie : s'adonnant à l'étude du droit romain, il prétend expliquer ces phénomènes à l'aide de définitions empruntées à ce droit ; au lieu de les examiner de sang-froid, il commence par se demander ce qu'en disent les juristes de Rome. C'est ainsi qu'il est parti de la « *societas* » pour arriver à son insignifiante définition de la société. A la vérité, il y a d'autres écrivains qui n'ont pas eu besoin de ce point de départ pour arriver à des définitions par lesquelles ils obscurcissent les phénomènes sociaux, au lieu de les élucider.

Combien l'explication de *Spencer* tranche nettement sur ces définitions nébuleuses et confuses! « C'est *la permanence des relations* entre les parties composantes... qui constitue l'individualité d'un ensemble et le différencie des individualités de ses parties » : voilà comment Spencer conçoit une

(1) Ihering, *Zweck im Recht* (*Le but dans le droit*), I, 95.

société en tant qu'unité (1). Les *relations permanentes* sont ce par quoi un groupe d'hommes devient une société. La diversité des cercles sociaux dépend de la diversité de ces relations, — laquelle n'implique pas toujours celle des individus, puisqu'un seul et même individu peut, comme nous l'avons vu, se rattacher à plusieurs cercles sociaux.

Quel avantage il y aurait, pour la science, à abandonner complètement cette première notion de société dont nous parlions tout à l'heure, — la notion de société dans l'acception la plus large, — car elle n'offre rien de réel et ne correspond qu'à une manière de considérer la vie du peuple! Oui, il y aurait avantage pour elle à n'employer le mot de société que pour une collectivité concrète d'hommes ayant entre eux des relations permanentes. On éviterait ainsi toute obscurité.

*Schäffle*, qui nomme ces cercles sociaux... connexus de masses ou tissu conjonctif, nous présente à bon droit une observation : « La science de la société n'a pas même encore su, singulière inhabileté, assigner la place la plus générale dans le système à ces tissus fondamentaux indifférents pour la règle [?], mais extrêmement sensibles à certains moments; elle les a jetés, avec toutes sortes d'autres objets, sur le tas de détritus d'une *société* qu'elle prétend intermédiaire entre l'État et l'individu, mais qui n'existe pas avec autant de bariolures, du moins dans la réalité (2). »

Schäffle oublie qu'admettre une « société », la concevoir nébuleusement comme un phénomène intermédiaire entre l'État et l'individu, c'était inévitable pour *le début* d'une science de la société... dont le premier germe doit être cherché dans la « société civile » de Schlözer, puis de Hegel, et dont le développement dès lors a été puissamment secondé par Mohl, Stein et Gneist, — la société visée par cette science étant toujours celle à laquelle correspond le sens le plus vaste du mot (3). Mais il n'importe; aujourd'hui,

(1) *Principles of sociology*, I, 465.
(2) Schæffle, *Bau und Leben*, I, 292.
(3) Comparer *Philosophisches Staatsrecht*, § 12, *Rechtsstaat und Socialismus*, p. 158 et suivantes.

ce mot ainsi compris ne peut plus se justifier, car on devrait savoir qu'aucune réalité n'y répond.

Nous objecterait-on que la collectivité de tous les cercles sociaux dans l'État est cimentée, elle aussi, par certaines « relations durables », telles que la communauté de territoire, de gouvernement, etc.?

Nous répondrions que pour cette société on a le mot « peuple » et que ce mot suffit parfaitement. Le mot société, dans la plus vaste des deux acceptions, a donc fait son temps et peut prendre congé de nous. L'acception étroite est donc la seule qu'il y aurait lieu de conserver. On ne parlerait plus de la société, mais des sociétés : celles-ci s'entendraient, non seulement des divers groupes sociaux dans l'État, mais encore des cercles qui ont certains intérêts et certaines relations s'étendant au delà de l'État.

## VII.

### Les sociétés.

Nous ne pouvons nous proposer d'énumérer toutes les sociétés qui se trouvent dans l'État, et encore moins d'exposer le développement historique de chacune d'elles. Ceci impliquerait, pour chaque cercle social, un travail analogue à celui que Lippert a si heureusement accompli dans son ouvrage sur l'histoire des prêtres : il faudrait faire l'histoire sociologique de toutes les autres classes sociales, de toutes les professions, et nous serions entraînés bien au delà du cadre de ce Précis. Force nous est ici de nous borner à expliquer les liens sociaux, ces « relations » qui des divers groupes font un tout et qui maintiennent l'unité du bloc, — à expliquer aussi les principes généraux sur lesquels repose la puissance de ces groupes dans l'État. Ici encore, il faut réserver à *l'histoire* ce qui est individuel, la sociologie ne pouvant préciser que les formes générales des phénomènes, les lois. Que la naissance et le développement des sociétés présentent des formes de phénomènes pareilles entre elles ou, en d'autres termes, soient régis par des « lois » de ce genre, cela résulte de deux considérations que voici : d'une part, les besoins dérivant de la nature humaine partout la même et par conséquent aussi la croissance de ces besoins, leur manière de se déployer sont toujours les mêmes, — d'autre part, les classes et les cercles sociaux correspondent à ces besoins et à leur accroissement. Les organisations sociales qui, en vertu de ces besoins, sont issues d'un terrain commun... sont donc identiques dans leur nature intime ; elles ont les mêmes principes de vie, les mêmes tendances et aspirations ; leur développement par

acquisition de puissance et d'autorité ne dépend que de la quantité plus ou moins grande, plus ou moins petite, des ressources qui sont à leur disposition dès le début ou qu'elles viennent à se procurer. Ces cercles sociaux ne diffèrent donc que par des *nuances;* leur caractère originel est le même, leur *tendance* est toujours la même.

Quels sont les liens qui réunissent un certain nombre d'hommes en une société? De même que dans toute la sociologie, nous sommes obligés, ici, de partir d'un état originel ou primaire que nous ne pouvons analyser, dont nous ne pouvons observer l'apparition. Ce premier lien qui enserre un certain nombre d'hommes est celui de la communauté de horde (1). Ce premier lien est celui qui *nous* paraît, à nous, être le plus naturel ; il nous semble que tous les autres, contrairement à lui, sont évolutionnaires, qu'ils résultent du développement social. Ceci ne signifie point que ces derniers liens ne soient point naturels, eux aussi ; la seule différence est que nous connaissons l'origine des derniers et que nous ne connaissons point celle des premiers (2). L'essence de ce lien se présente à celui qui en est entouré comme le contraire d' « étranger ». Une réflexion plus tardive, forgeant les causes premières d'après des concepts empruntés à la vie, a donné comme cause de la communauté de horde un même ancêtre : un dieu ou un héros, etc.

Quant à nous, en analysant l'essence de cette communauté, nous trouvons que ce qui forme le ciment de ce groupe, c'est le fait de la vie en commun, de *l'unité de circulation du sang*, ainsi que le fait en résultant de la communauté de langage, d'idées religieuses, de mœurs et de genre de vie; nous trouvons que la différence d'avec l'étranger provient de ce que l'étranger ne participe pas à la communauté de ces *manifestations et fonctions de la vie.*

A tout prendre, il n'y a point d'autres liens sociaux que ceux existant dans la horde primitive, — le fait d'être en-

(1) Nous avons vu que la nécessité de ce point de départ pour toute étude sociologique a été également reconnue par Spencer dans ces mots : « *Social evolution beginns with small simple agregates* » (*Sociology*, I, 570).

(2) Pour l'opposition entre « naturel » et « artificiel » relativement aux institutions sociales, voir *Rechtsstaat und Socialismus*, p. 329.

semble, la communauté de circulation du sang, l'égalité des besoins matériels et intellectuels, donc aussi l'égalité des intérêts pour la satisfaction de ces besoins, — et il n'y a pas non plus d'oppositions sociales que l'on ne puisse attribuer à l'absence *d'une ou de plusieurs de ces choses communes.*

Comme tout développement social suppose, d'une part, réunion d'éléments ethniques hétérogènes, d'autre part, séparation et différenciation par rapport à des éléments homogènes, il s'en suit que : soit conformément au premier processus, soit conformément au second, ou bien les éléments qui se réunissent restent liés entre eux par des intérêts communs, à moins d'entrer en opposition réciproque par le manque d'intérêts de ce genre, ou bien les groupes se constituant à part dans un milieu social développent dans leur intérieur certains intérêts communs qui assurent leur solidité et qui, pour ainsi dire, les excluent du sol natal. Le premier cas est celui qui se présente lors de la formation de l'ordre politique ou pendant qu'une classe moyenne se forme lentement d'éléments étrangers; le second est celui que nous offre la formation lente des classes issues de divers groupes : par exemple la classe sacerdotale, la classe militaire, la classe des savants, les classes qui correspondent aux diverses professions et aux divers métiers, etc.

C'est ainsi que la fondation du premier ordre politique produit simultanément deux cercles sociaux : celui des maîtres et celui des esclaves, des serviteurs ou des paysans.

Aux liens sociaux qui déjà auparavant unissaient entre eux les éléments de chaque groupe social et produisaient *le sentiment de communauté de nation*, vient s'ajouter maintenant un nouveau facteur : la communauté d'intérêt d'autorité chez les uns, la communauté de sujétion chez les autres. *Le sentiment de nation* est renforcé par *le sentiment de classe.* Cependant on ne pourrait affirmer que l'accession du contraste entre la domination et la sujétion renforce de façon durable le contraste primitif, produit par l'hétérogénéité; car cette augmentation des causes de *séparation* est nécessairement compensée par tous les liens qui, au moyen de *l'habitude* et de *l'adaptation*, issoient spontané-

ment de ce fait et auxquels plus tard vient s'ajouter une lente *assimilation des phénomènes psychiques sociaux de la vie*, tels que la langue, les mœurs, les idées et actes cultuels.

Ces nouveaux liens, qui, chez les classes assujetties, peuvent encore à la rigueur, être renforcés par des sentiments d'estime survenus, sont parfois assez forts pour que, par rapport aux groupes ethniques étrangers, ces deux cercles sociaux apparaissent comme un cercle homogène. Néanmoins la différence de classes, la non-existence de mélanges de sang par connubium, les relations d'autorité et d'obéissance avec le contraste d'intérêts qui en résulte... les maintiennent séparés.

Les choses se passent de façon analogue lors de l'accession d'une classe commerciale étrangère. Au début on est complètement étranger : langue, mœurs, religion, origine, tout ce qui réunit les divers groupes sociaux est différent et sépare le nouveau cercle social des cercles anciens. Ces causes de séparation peuvent disparaître avec le temps : le fait de la résidence en commun fait naître le sentiment de la patrie et du compatriotisme, et il peut y avoir de nombreuses assimilations de langues, de mœurs, d'idées etc. Mais une cause de séparation persiste, indépendamment de l'absence de mélange de sang et indépendamment de la différence de classe avec toutes ses conséquences telles que différence de mœurs, de manière de vivre, de morale de classe, etc. : c'est que *les intérêts* des commerçants sont opposés à ceux des autres classes.

Il n'en va pas de même lors de la formation de classes par différenciation partant d'éléments sociaux homogènes. Ce qui groupe les hommes de métiers et de professions, ce qui les sépare des autres cercles et les met en opposition avec ces derniers, c'est toujours et uniquement l'identité de l'intérêt particulier. Les sociétés qui se forment autour d'un intérêt *unique* résultant du progrès de la civilisation sont moins exclusives ; elles se recrutent moins spécialement dans telle ou telle classe existant déjà auparavant, mais elles attirent à elles des adhérents qu'elles prennent dans diverses professions. Ainsi les classes des prêtres, des guerriers, des

employés et des savants se recrutent généralement dans les classes antérieures les plus diverses, car le penchant et les aptitudes particulières qu'il faut pour entrer dans chacune de ces classes sont inégalement distribués parmi les autres classes.

De là résultent de nouvelles complications, car, quoique ce qui réunit entre eux les hommes se consacrant à une même profession et les sépare uniformément de tous les autres soit l'identité d'intérêt, les divers membres du nouveau cercle social n'en gardent pas moins, selon leur origine, les rapports les plus variés avec les cercles sociaux d'où ils proviennent. Il se produit, par suite, entre divers cercles sociaux, des entre-croisements, des superpositions, ou des écarts par incompatibilité, des exclusions réciproques, — toutes choses qui peuvent exercer une influence décisive sur la puissance de ces cercles dans l'État et sur les péripéties de la lutte sociale.

## VIII.

### Les causes génératrices de sociétés.

Essayons maintenant de passer en revue les causes génératrices, ces « rapports » et ces liens qui font d'un certain nombre d'hommes une société. Dans mon ouvrage « *Philosophisches Staatsrecht* », j'ai cru pouvoir admettre « trois genres de liens naturels » : d'abord la parenté, ensuite la communauté de résidence, enfin la communauté d'intérêts. Bien que l'on puisse faire rentrer dans ce cadre, notamment sous la troisième rubrique, « communauté d'intérêts », toutes les causes capables d'engendrer des sociétés, je crois cependant qu'il est plus pratique et plus synoptique de se borner à deux catégories : de répartir les causes d'après leur principe et d'après leur durée ou plutôt d'après la durée de leur action.

Relativement aux principes, nous pouvons distinguer trois espèces de causes génératrices de sociétés : les causes matérielles, les causes économiques et les causes morales. Les causes matérielles sont la communauté de résidence, la communauté de vie sociale, la communauté de circulation sanguine et la parenté. Les causes économiques sont la similitude et l'analogie de possession, la similitude de profession économique (agriculture, grande ou petite, fermage, industrie, métier, commerce etc.). La similitude de rang social ou de profession libérale (noblesse, bourgeoisie, clergé, artistes, savants, écrivains etc.) est à moitié économique, à moitié morale. La similitude de langue, de religion, la similitude dans le fait d'appartenir à un pays, de ressortir à un État, d'en être citoyen, d'être d'une certaine nationalité... sont des causes uniquement morales.

Parmi les causes morales dans lesquelles réside une puis-

sance génératrice de société, il faut compter une similitude accidentelle de destinée, comme par exemple la communauté d'émigration, etc.

Il est nécessaire de considérer encore d'un autre point de vue, celui de la durée, les causes envisagées des trois points de vue ci-dessus, car la plupart de ces faits sociaux peuvent avoir une durée différente. Une communauté de résidence peut agir d'une façon bien différente, en ce qui concerne la formation de sociétés, selon qu'elle a duré pendant des générations ou pendant peu de temps seulement, par exemple pendant une saison dans une ville d'eaux.

La communauté de religion agit différemment, selon qu'elle a été acquise depuis plusieurs générations ou qu'elle surgit par l'effet d'un prosélytisme récent, etc.

Dans le tableau suivant les causes génératrices de sociétés sont présentées de ce double point de vue, chacun des faits mentionnés dans la première rubrique pouvant subsister pendant des laps de temps plus ou moins considérables.

| CAUSES GÉNÉRATRICES DE SOCIÉTÉS | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| MATÉRIELLES. | Communauté de résidence............. | Voisinage à divers degrés. | Pendant des générations. | Toute la vie. | Transitoirement. |
| | Communauté de vie sociale. | | | | |
| | Circulation sanguine. | | | | |
| | Parenté. | | | | |
| ÉCONOMIQUES. | Rang...... | Noblesse.<br>Bourgeoisie.<br>Paysans.<br>Clergé, etc. | | | |
| | Propriété.. | Rurale.<br>Urbaine, etc. | | | |
| | Profession. | Agriculteurs.<br>Industriels.<br>Marchands.<br>Gens de métiers, etc. | | | |
| MORALES..... | Langue. | | | | |
| | Religion. | | | | |
| | Science. | | | | |
| | Art. | | | | |
| | Destinée accidentelle (émigration etc.). | | | | |

Plus il y a de causes réunissant en société un certain nombre d'hommes, — plus l'union sociale est étroite, plus la cohésion est grande et par suite aussi plus la force de résistance est considérable.

Ce qui donne à un cercle social son maximum de cohésion, c'est la rencontre de causes appartenant à ces trois catégories, surtout lorsque ces causes persistent pendant des générations. Que ces causes matérielles, économiques et morales aient cette longue durée d'action, le cercle deviendra une tribu homogène qui, dans la lutte sociale, sera supérieure aux autres sociétés, sinon toujours en puissance, du moins en ténacité et en endurance.

La communauté de causes matérielles, économiques et morales pendant une série de générations (communauté de résidence, de circulation sanguine, de genre de vie, de langue, de religion et de mœurs) se trouve dans la horde primitive, dans ces « agrégats simples, les plus petits de tous », desquels Spencer, lui aussi, fait partir l'évolution sociologique.

Plus tard, lorsque la horde se complique par établissement d'organisations politiques, les cercles sociaux dont les membres sont unis entre eux par toutes ces causes génératrices de sociétés... continuent à demeurer compacts, gardent la même cohésion. La cohésion se relâche au contraire, lorsque l'une ou l'autre de ces causes, — langue, religion etc., — devient commune à plusieurs cercles sociaux, ce qui, avec le temps, se produit nécessairement par le fait d'appartenir à un État.

La plus puissante des causes génératrices de sociétés est incontestablement la communauté de circulation sanguine, et le cercle social maintenu par cette communauté possède toujours, vis-à-vis des autres cercles, un peu de la puissance brutale de la horde primitive, — de cette horde qui ne considère que les siens comme des hommes et qui, dans tous les étrangers, voit des créatures hostiles.

La division sociale en seigneurs, classe moyenne et paysans se retrouve chez tous les peuples de l'Europe ; elle n'aurait jamais atteint, par la seule différence des causes

*économiques* reliant les individus de chacune de ces classes, la rigidité qu'elle présente encore après l'assimilation de la langue et de la religion, si ces trois classes n'étaient pas, en même temps et à tout prendre, trois cercles de consanguinéité distincts. Si cette séparation tranchée ne s'efface pas, c'est parceque la tendance à former un cercle de consanguinéité distinct ne cesse de réapparaître dans chaque grande couche sociale économique.

## IX.

### Le cercle social dans la lutte sociale.

Nous avons déjà eu souvent l'occasion de signaler que ce qui décide de la puissance du cercle social, ce n'est pas le nombre de ses membres, ce n'est pas la grandeur du cercle. Les seigneurs d'autrefois formaient partout la minorité; dans les États actuels, comptant des millions d'individus, la puissance est entre les mains des dix mille personnes qui sont au sommet. Puisque le nombre manque, il faut donc qu'il y ait une autre cause pour donner à la minorité la prépondérance sur la majorité. Cette cause est, indépendamment de la supériorité intellectuelle, l'*intimité de la liaison,* ainsi que l'organisation et la discipline en résultant. La minorité a toujours appliqué le même principe stratégique: marcher isolément et frapper en corps. Ce qui manque toujours aux masses, c'est l'union et l'organisation. Cette lacune résulte partiellement du nombre, partiellement de l'indolence. On peut dire que la minorité, précisément parcequ'elle est minorité, est toujours dans une situation plus avantageuse pour la lutte sociale, lorsqu'il s'agit d'organisation et de discipline.

En outre, l'intimité de l'union augmente avec le nombre des points de contact et des intérêts, ou, en d'autres termes, avec le nombre et la durée des causes qui maintiennent le cercle social considéré. Plus l'homme est indolent, moins il a de goût pour les biens idéaux de la vie. Par suite, il a d'ordinaire moins d'intérêts en général, donc aussi moins d'intérêts communs avec d'autres hommes et partant moins de tendance à défendre ces intérêts.

*La puissance* d'un cercle social *augmente donc* avec le

nombre des intérêts communs, quand bien même le rayon du cercle deviendrait plus petit. Lorsque la grandeur numérique pourra jouer un rôle décisif, le cercle rapetissé saura compenser sa diminution superficielle en utilisant des masses quelconques empruntées à d'autres cercles sociaux.

Il y a lieu de bien remarquer la relation entre le nombre des intérêts et la puissance, car elle donne la clef de la politique sociale.

Or la multiplicité des intérêts est nécessairement en raison inverse de la grandeur du cercle social.

Il n'est pas difficile de démontrer ce théorème. Le nombre des intérêts augmente avec le bien-être; mais ce dernier ne peut se trouver que dans la minorité, puisqu'il dépend des services et du travail de la majorité.

D'autre part, l'intimité de l'union, le degré de cohésion, par conséquent aussi la puissance du cercle social augmentent avec le bien-être, inhérent de nature à la minorité.

L'intimité de l'union dépend, en dernier ressort, de la nature personnelle des individus dont les contacts réciproques sont facilités par les mœurs. Toutefois les *bonnes* mœurs augmentent, elles aussi, avec le bien-être et l'éducation, ce qui influe sur l'intimité de l'union.

Pour toutes ces raisons, le cercle de la haute aristocratie, numériquement le plus petit, est plus puissant que tous les autres cercles sociaux de l'État, plus puissant que celui, mille fois plus grand, du peuple des campagnes; pour ces mêmes raisons, le cercle des patrons formant une corporation est plus puissant que celui des compagnons ouvriers ou des journaliers.

A la vérité, il y a des circonstances, les révolutions par exemple, dans lesquelles la force numérique est prédominante ; les cercles sociaux qui sont les plus puissants dans les temps ordinaires... ont alors le dessous, car leur puissance ne réside que dans des situations normales d'ordre politique. Celles-ci du reste doivent être considérées comme les situations normales du monde civilisé.

Dans les circonstances normales, donc dans l'État, chaque cercle social tend, selon sa puissance, à faire reconnaître,

en *droit*, la position qu'il a acquise par rapport aux autres cercles sociaux. Mais chaque droit obtenu devient le point d'appui d'un nouvel effort, car de l'éternelle croissance de tous les besoins humains il résulte que jamais un cercle social ne se déclare satisfait de ce qui lui est échu, mais que toujours il cherche à déplacer sa situation par rapport aux autres cercles sociaux... dans le sens d'un *agrandissement de puissance* et d'une acquisition de moyens de satisfaire à de *nouveaux* besoins.

D'après cette *loi fondamentale de la tendance sociale*, on peut prévoir avec une *grande précision* la façon dont chaque cercle social se comportera dans chaque cas particulier. Un cercle social tend comme l'État à augmenter sa puissance. Il ne s'agit pas ici des cas exceptionnels; il y a, dans toute société, des compagnons anormaux qui vont tantôt à droite, tantôt à gauche. Ceux-ci ne comptent pas en ce qui concerne l'ensemble de la manière d'agir de leur société. Ce sont les aérolithes qui se détachent de leur comète et qui s'échappent dans toutes les directions sans modifier sensiblement l'orbite de l'astre auquel ils appartenaient.

Chaque cercle social, dans sa politique (et par là nous entendons tous ses actes et toutes ses omissions ayant quelque importance au point de vue de l'État), est un *tout*, une *collectivité* unie en elle-même; vis-à-vis des autres sociétés, il songe exclusivement à ce qui peut lui être avantageux, il ne se laisse guider que par son *intérêt*.

Un cercle social procède à l'égard d'un autre avec la même logique impitoyable qu'une horde à l'égard d'une autre horde, qu'un État à l'égard d'un autre État. Le point de départ de cette logique, le voici : l'intérêt personnel. Voilà pourquoi, dans notre *Lutte des races*, nous avons représenté comme une « lutte de races » la lutte entre les éléments sociaux de l'État : c'est que, par l'effet de l'animosité et de l'impitoyabilité avec laquelle on se combat, chaque cercle puissant tend à devenir une caste fermée, de consanguinéité exclusive, bref une race.

En quoi consiste la lutte entre un des cercles sociaux et les autres? Quelles sont les phases de cette lutte? Quels en

sont les moyens ? Il est impossible de faire une réponse générale à cette question, car chaque cercle social combat d'une façon différente, selon sa situation, selon la place qu'il occupe dans l'État, selon sa puissance et selon la nature des moyens de puissance qui se trouvent en sa possession.

C'est ainsi que refuser de procéder aux actes cultuels est un moyen de lutte pour les prêtres; exclure de certains emplois lucratifs et donnant de l'influence est un moyen de lutte pour la haute noblesse ; disposer du « certificat de capacité » est un moyen de lutte pour les patrons dans les corporations ; limiter le nombre des avocats est un moyen de lutte pour la classe des avocats ; la liberté du commerce des céréales est un moyen de lutte pour la grande industrie ; les grèves sont un moyen de lutte pour les ouvriers, etc., etc. La lutte sociale consiste à exécuter et à réaliser les institutions qui font, aux dépens d'autres cercles, la puissance du cercle auquel on appartient. Une *société*, quelles que soient les erreurs des individus, ne se trompe jamais quand il s'agit de tendre à ces moyens, de s'en emparer et de les faire agir. L'individu a beau se laisser égarer, la société ne prend jamais le change.

Il semble que ce soit une contradiction, une absurdité. Eh bien ! que l'on considère l'histoire et la vie réelle. Elles nous présentent à chaque instant les méprises des individus même les plus intelligents, l'intelligence diabolique, l'infaillibilité de la société, infaillibilité conforme à des lois naturelles (1). L'individu se fourvoie souvent à écouter des doctrines, à s'inspirer de sentiments; la société va droit son chemin, qui est le bon chemin. Pourquoi ? Parcequ'au lieu de réfléchir et de choisir, elle obéit, *en vertu d'une loi de nature, à la puissante traction qu'exercent sur elle ses intérêts.*

(1) Voir plus loin, chapitre IV, § 9, *Tendances individuelles et nécessités sociales.*

## X.

### Le théâtre de la lutte.

Où et comment les moyens de lutte dont nous parlons sont-ils employés? Ce qu'il y a de particulier dans la lutte sociale, c'est qu'elle est menée par une collectivité; les moyens de lutte ne peuvent donc être employés que *socialement ;* ils ne peuvent être mis en œuvre que par un certain nombre d'hommes *agissant avec union*. L'occasion de cette mise en œuvre ne peut se présenter qu'après une organisation réalisée et des *assemblées* tenues. Toute société a donc, par une nécessité naturelle, une tendance à s'organiser et à créer, sous forme d'une assemblée représentative, un organe au moyen duquel elle puisse mener la lutte sociale. C'est cette tendance... qui a fait instituer les parlements des classes exerçant la domination, l'autorité : des classes gouvernantes ou dirigeantes. Possédant la puissance législative, ces parlements sont à même de prendre, au moyen de dispositions législatives, des mesures pour sauvegarder leur propre intérêt, pour augmenter la puissance de la société qu'ils représentent et pour nuire aux autres sociétés.

La classe moyenne, dans les villes, a — elle aussi — recouru de bonne heure à de semblables moyens. Les organisations de corps de métiers, les représentations municipales etc. ont servi aux fins de la lutte sociale. Les clergés ont également créé des organisations, — hiérarchies, — des corps délibérants et des représentations : synodes, conciles etc. La grande masse du peuple, pour des causes inhérentes à la nature des choses, n'avait jamais pu arriver à constituer ces organisations collectives et ces représentations; aussi la lutte sociale lui a-t-elle été plus difficile.

Aujourd'hui les ouvriers s'organisent et des agitateurs madrés fondent des sociétés de paysans : ce n'est qu'une conséquence de l'entrée de la masse dans la mêlée sociale. Dans cette manière de procéder, il y a de la logique.

Il ne faut pas cependant perdre de vue la différence. Les classes possédantes et aisées ont plus de facilité à créer des organisations, des réunions et des représentations : le nombre des intérêts étant plus grand, ces intérêts étant plus communs, l'union étant plus étroite, les assemblées se fondent plus aisément, fonctionnent avec moins d'entraves. Les masses, ayant moins de cohésion sociale, trouvent plus d'obstacles à une organisation *naturelle, saine et puissante;* s'il se produit dans leur sein quelque organisation, ce n'est que le chef-d'œuvre éphémère de *meneurs* égoïstes, poursuivant des fins d'égoïsme.

En tout cas, ce qui est certain, c'est que, sans organisation, sans concentration et sans assemblée, on ne peut prendre part à la lutte sociale.

Le premier but de cette organisation, de cette concentration et de cette assemblée ne peut être que celui-ci : instituer une norme légale de la situation que la société d'où sort cette assemblée... prétend occuper par rapport aux autres sociétés, — créer le droit de la situation atteinte ou visée, en ce qui concerne la puissance dans l'État. La société qui a déjà obtenu le droit de législation dans cet État est évidemment la plus avantagée dans cette lutte sociale. — Acquérir ce droit ou une part dans l'exercice de ce droit: voilà donc ce à quoi tendent les classes sociales qui ne le possèdent pas encore.

Nous savons que l'histoire des États européens roule en grande partie sur la lutte que les classes inférieures ont engagée pour être admises à prendre part à la législation; qu'elles ont remporté des succès, mais partiels seulement. L'histoire de cette lutte n'est donc pas encore terminée. Après la troisième classe, arrive la quatrième. Et de quoi s'agit-il à proprement parler? De la *possibilité* de lutter à armes égales dans le combat social.

## XI.

### Le caractère moral de la lutte sociale.

Rien n'indispose aussi gravement le penseur que de considérer la lutte sociale, car l'*immoralité* de cette lutte blesse profondément nos sentiments moraux. — *Les individus* sont seuls à pouvoir tenir compte des exigences de l'éthique; quant aux *sociétés*, elles s'abattent sur leurs victimes avec une puissance destructrice que rien n'arrête. Il ne peut être question de conscience que *chez l'individu ;* les collectivités sociales n'ont pas de conscience. Tout moyen leur est bon, pourvu qu'il mène au but. Toutes les sociétés ont conservé à cet égard le caractère des hordes sauvages, et ceci s'applique aussi bien à la lutte sociale dans l'État qu'à la lutte des États entre eux. Cherchez la loyauté, la vérité et la conscience dans les relations entre les *États* « les plus civilisés » du monde ! Mensonge et duplicité, déloyauté, trahison : voilà ce qu'on lit à chaque page de leur histoire ! Le plus triste est que l'on ne peut pas concevoir si et quand les choses pourraient être autrement. Supposez à la tête des États les hommes les plus nobles du monde, prêtez-leur les intentions les plus droites : oh ! l'illusion, d'aller croire que le monde social soit régi par les monarques ! Nous avons meilleure opinion d'eux et nous sommes bien éloignés de les rendre responsables de la profonde immoralité qu'il y a dans les rapports entre États.

Ne sont-elles pas devenues lieux communs, toutes ces assurances formulées dans tous les discours du trône sur l'amitié, sur la cordialité qui président aux relations avec les États voisins ? Que de fois cependant des guerres sanglantes ont éclaté,... ces paroles à peine prononcées ! Les

discours du trône étaient-ils réellement aussi perfides qu'on pourrait le croire? Non! Seulement les courants de l'histoire, les rivalités entre États ne sont soumis en rien à la volonté des gouvernants.

Les monarques ont beau être animés des sentiments les plus amicaux, les uns à l'égard des autres, — les armements ne cessent pas : un *instinct infaillible* avertit que toujours il suffirait d'une occasion favorable pour qu'un État se précipitât, comme une bête féroce, sur sa victime sans défense.

Les États se comportent donc les uns vis-à-vis des autres comme les hordes de sauvages; ils ne suivent que d'aveugles lois naturelles; ils ne sont retenus par aucune loi morale, par aucun devoir moral, — ils ne le sont que par la crainte qu'inspire le plus fort, — et le plus fort ne connaît ni droit, ni loi, ni traité, ni alliance, quand il peut espérer servir utilement sa cause, ses intérêts : voilà qui est, sans doute, universellement admis.

Ce qui est vrai pour les hordes sauvages et pour les relations entre États n'est pas moins vrai pour la lutte sociale, car cette lutte n'est pas dirigée par des individus, mais par des sociétés.

L'immoralité de cette lutte n'apparaît nulle part aussi nettement que dans les alliances conclues entre sociétés, en vue de la victoire. De même qu'une horde sauvage, quand seule elle n'est pas de force à en attaquer une autre, s'allie à une troisième (avec laquelle elle était récemment en hostilités) pour accabler la seconde; de même que les États civilisés, dans leurs alliances, ne considèrent que leur *avantage*, leur intérêt, et que les ennemis acharnés de la veille s'associent momentanément pour devenir plus puissants, sauf à se combattre le lendemain : de même, ce qui guide dans la lutte sociale, ce n'est point la similitude des principes, ce n'est point l'intimité des rapports, ce n'est point la communauté des opinions, — ce n'est jamais que l'avantage actuel. De même que, dans les relations internationales, la *République* américaine ou la République française s'allie, sans scrupule éthique, avec la Russie; de même que la constitu-

tionnelle et libérale Angleterre soutenait sans scrupule le régime turc ou que, en Amérique, elle favorisait les esclavagistes, de même les communautés sociales ne regardent pas à leurs alliances : dans la lutte parlementaire, des ennemis acharnés se serrent les coudes pour remporter un avantage immédiat sur un ennemi commun ; les conservateurs les plus entêtés font cause commune avec les démocrates socialistes pour infliger une défaite à la bourgeoisie, sauf peut-être à s'unir le lendemain avec l'ennemi qu'ils viennent de battre et à dresser en commun une embuscade à l'allié de la veille.

Ces « perfidies » prouvent-elles que les individus soient méchants et infâmes ? Nullement, mais elles prouvent que les *sentiments individuels* ne jouent aucun rôle dans les luttes entre collectivités, que les individus ne sont pas appelés à maîtriser ces luttes, que celles-ci sont dominées uniquement par les intérêts sociaux ; or ces intérêts, ceux des divers cercles sociaux, tendent avec une inexorable logique à obtenir les satisfactions qu'ils réclament.

*Les actions des hordes sauvages, des sociétés et des États sont régies par une loi naturelle et aveugle.*

## XII.

## La lutte pour l'émancipation.

### 1. — Formation des idées de droit.

Si la lutte sociale ne peut être soutenue, comme nous l'avons dit plus haut, qu'à l'aide de *l'exercice du droit de législation*, quels moyens emploient donc les classes et les cercles sociaux qui ne possèdent pas ce droit dans l'État et qui ne peuvent légiférer? Ces classes seraient-elles condamnées à une perpétuelle passivité? Elles ne le sont point. Elles aussi entreprennent la lutte, et elles combattent avec succès. Il y a une expression qui rend parfaitement le caractère de la lutte de ces classes contre les classes qui exercent l'autorité ou qui y participent : c'est celle de *lutte* pour l'émancipation.

Comment est-il possible de soutenir une lutte sociale sans participer à l'autorité et sans posséder aucune puissance politique? Ceci exige une explication détaillée.

Il existe bien une phrase tout faite, renfermant une profonde vérité et donnant la solution de cette énigme apparente : ces classes ont pour elles *la puissance des idées*. Mais c'est précisément cette phrase qui a besoin d'être expliquée, pour ne pas être soupçonnée d'être aussi vaine que sonore.

Quelles sont ces idées et où puisent-elles leur force sociale?

Nous avons vu que les classes en possession du pouvoir ne se contentèrent pas de ce pouvoir et de leur prépondérance. La nécessité d'établir un ordre politique les poussait à transformer leur *pouvoir* en un *droit*. Ce n'est point sur la force qu'elles voulaient fonder leur autorité, mais sur le droit. La

chose fut bien simple. Elles dirent : Que le droit soit! Et le droit fut. Après coup, les complications survinrent. La médaille avait un revers. Le revers inévitable de tout droit, c'est le devoir. Le droit, quelque vaste qu'on le fasse, n'a jamais pu être l'arbitraire. Il *faut* qu'il ait une limite. C'est à cette limite que commence le *devoir*. Là aussi commence le droit des autres. Les autres étaient les gens asservis, les sans-droits.

C'est ainsi qu'avec le droit des gouvernants se produisit toujours le droit des gouvernés; le germe existait, il *devait forcément* se développer.

Mais cela n'était pas assez! Le droit a toujours produit quelque chose de plus dangereux. L'esprit humain va au fond de toute chose; de toute chose il veut connaître la cause, le principe; des phénomènes il veut voir autre chose que l'écorce : — il veut en tirer l'essence; dans ce qui est muable, il veut trouver l'immuable. Or l'éternel dans les phases muables du droit, c'est l'*idée du droit*. Que le droit à une certaine limite eût impliqué le devoir, cela ne suffisait point; tandis que le droit se développait, l'*idée du droit* se produisait.

Si le devoir était, pour ainsi dire, la conséquence du droit... dans l'espace, l'idée du droit en était la conséquence dans le temps. Si l'on voulait s'appuyer sur le droit, on ne pouvait échapper à ces conséquences. Celles-ci sont les éternels moyens de lutte des classes assujetties, des classes sans pouvoir; c'est avec les armes forgées par les détenteurs de l'autorité que l'on attaque et que l'on renverse cette autorité. C'est là l'accomplissement d'un processus naturel, au moyen duquel l'égoïsme de ceux qui dominent prépare l'avènement de ceux qui sont asservis.

Les *idées de droit* ne pourraient être appliquées comme facteurs de puissance, si elles étaient de simples créations du cerveau sans aucune puissance sur l'homme; elles ne sont point cela, et la raison en est qu'*au bout d'un grand nombre d'années* l'homme, à force d'avoir subi *la domination du droit*, s'est habitué à cette domination et l'accepte; la longue pratique des formes juridiques, l'éducation dans une vie réglée par

des droits, les idées de droit inoculées, tout cela laisse en dépôt dans l'esprit humain *l'idée de droit*, qui dès lors lui devient immanente, comme innée, et qui finit par *le dominer*.

C'est grâce à cette condition préalable et à elle seulement que les idées de droit acquièrent leur puissance sociale et se transforment en armes pour les déshérités.

## 2. — Réalisation de ces idées.

Le processus en vertu duquel les « idées » exercent leur force effective en faveur des faibles et des opprimés ne se déroule cependant pas d'une façon aussi simple ; car, premièrement, il ne suffit pas de faire appel à ces idées pour que les boulevards juridiques des puissants s'abattent comme les murailles de Jéricho, — et, secondement, les classes sans possessions et sans puissance ne sont pas les premières à brandir ces armes intellectuelles. Pour que les masses s'en approprient le maniement, un petit détour est nécessaire, et ceci prouve à nouveau que l'égoïsme des diverses classes ne profite qu'au développement social. Au début, ces idées générales de droit ne sont invoquées que par les classes possédantes, luttant entre elles pour plus ou moins de puissance et d'autorité. La classe possédante moyenne, la bourgeoisie, est la première qui s'appuie sur la logique du droit, invoque les droits généraux de l'homme, l'égalité et la liberté, et qui se donne l'apparence de ne pas combattre pour elle, mais pour le peuple tout entier. Elle remporte la victoire, non sans l'appui des masses qu'elle a flattées et aux yeux desquelles elle a fait miroiter, comme des buts à atteindre, la liberté et l'égalité.

En appuyant sur le *droit* son pouvoir et son autorité, elle s'est mise dans la situation où se trouvait autrefois la classe qui, étant alors seule à dominer, étayait déjà sur le *droit* sa puissance et sa domination.

Elle a bien obtenu un avantage momentané, mais, en même temps qu'elle arrivait à avoir une égale part de puissance et d'autorité, elle se passait autour du cou le lacet de la logique juridique et subissait la fascination qu'exercent les *idées*.

Quant aux classes inférieures, en prenant part à la lutte elles ont été à bonne école ; du reste, elles ont gagné d'être un peu moins foulées. De plus, quelques lueurs ont surgi à leur horizon.

A la vérité, les conditions matérielles, l'inexorabilité de l'ordre politique qui est basé sur la possession des biens matériels et pour lequel la classe moyenne intervient maintenant de toutes ses forces, tout cela ne permet guère aux masses de commencer la lutte sociale en n'ayant d'autre appui que des *idées*. En outre, la fausseté et l'inconsistance de ces idées apparaissent chaque jour davantage.

Malgré tout, il n'est pas si facile de les renier, de les expulser du monde social. Elles sont de puissantes auxiliaires, ces idées, dans la lutte pour l'émancipation du quatrième état, — car, en dépit de beaucoup d'exagérations, elles sont des conséquences de ces principes de droit que les gouvernants ont su mettre en œuvre pour eux, que la classe moyenne a su exploiter pour elle, et que, peu de temps auparavant, elle proclamait comme étant et devant être désormais appliqués à tous.

Elles ont donc, à ce titre, une puissance qui fanatise les masses, et la lutte pour l'émancipation réussit ; les « idées » d'égalité et de liberté se réalisent ; le droit de la horde primitive tente ainsi de s'acclimater dans une masse qui comprend de trop nombreuses sociétés pour être sociable.

### 3. — Vicissitudes.

Cette situation ne peut durer. Les idées en question viennent se briser contre la dure réalité ; l'État aux éléments variés ne peut supporter longtemps la situation juridique de la horde primitive. Alors arrive ce qui devait fatalement arriver : après avoir reconnu la fausseté des conséquences que l'on avait tirées du droit et la fausseté des idées juridiques, on va modifier ce droit et ces idées juridiques jusque dans la sphère où la puissance par « droit propre », *facteur spontané* de la vie publique, reprend son empire sur *la société fatiguée de révolutions.*

Ainsi s'accomplit, dans le domaine des *luttes* sociales, un cycle : le développement partant de la liberté et de l'égalité de la horde primitive, — passant par le pouvoir et l'inégalité, par le droit et la loi, — arrivant à la liberté et à l'égalité dans la *révolution*, puis à l'anarchie, qui dissout les États, pour retourner, de cette situation intenable, à l'autorité réactionnaire avec restauration,... enfin à un *nouveau* développement. Et indéfiniment les choses tournent ainsi !

## XIII.

## Croissance des États.

### 1. — Conditions de l'accroissement.

*Semper Augustus*, toujours augmentateur de l'empire : ce titre honorifique des empereurs romains et des empereurs allemands était bien caractéristique. Il reflète une reconnaissance naïve et instinctive de la nature de l'État, car la tendance *la plus naturelle* de tout État (tendance que l'on se représente comme transmise à son chef) est la tendance à l'augmentation constante, incessante, de la puissance de cet État; c'est donc implicitement la tendance à l'agrandissement du domaine de l'État.

Cette tendance est héréditaire, elle a été léguée à l'État par la horde primitive. C'est la tendance la plus naturelle à toute communauté sociale, la tendance que la horde errante manifeste en subjuguant les étrangers et en les emmenant avec elle (si cela est possible) comme esclaves et comme valets. Dès que l'on est établi à demeure et que l'État est fondé, elle ne peut plus prendre que deux sortes de formes : excursions, soit de pillage, soit de conquêtes, à la suite desquelles tantôt on impose contributions et tributs, tantôt on *annexe* un territoire étranger. Cette dernière forme, étant la réalisation la plus efficace de cette tendance, est aussi la plus fréquente des formes sous lesquelles se manifestent l'agrandissement et le développement des États. Elle est générale dans l'histoire. La plupart des grands États que nous connaissons n'ont pas pratiqué d'autre manière de s'agrandir. Les États, naturellement, continuent à agir selon cette tendance aussi longtemps qu'ils le peuvent :

aussi longtemps que leur force intérieure et les circonstances le permettent. Mais il doit y avoir, de nature, une certaine limite pour laquelle la force intérieure cesse, ou pour laquelle les circonstances, l'ambiance ne permettent plus d'agrandissement, car sans cela toute la terre habitée devrait déjà être *un seul* État, ce qui n'a jamais eu lieu et ce qui, pour beaucoup de raisons, ne pourra jamais arriver.

La première condition pour que l'État établi à demeure réalise cette tendance naturelle vers l'extérieur est qu'à l'intérieur règne une stabilité relative et que l'autorité soit sûre du lendemain. Tant que la domination n'est pas solidement organisée, tant qu'entre les gouvernants et les gouvernés n'existent ni liens solides constitués par des intérêts et une sympathie réciproques, ni intérêt commun porté à l'État, les gouvernants ne peuvent songer à agrandir cet État extérieurement, à entreprendre des campagnes de conquête, à augmenter leur territoire. S'ils sont assez légers pour se risquer dans des entreprises extérieures, *avant que l'œuvre intérieure soit achevée*, ils risquent de voir leur domination dans l'État s'écrouler. L'histoire nous a transmis un grand nombre d'exemples de ce genre.

Un État ne peut donc espérer réussir à augmenter extérieurement sa puissance et son territoire que quand, par une organisation sage et puissante de l'autorité ou par un certain nombre d'intérêts communs, il est parvenu à souder ses éléments hétérogènes assez solidement pour que ceux-ci, du moins vers l'extérieur, aient la nature homogène d'un élément social et se mettent à agir comme une unité sociale.

De là résulte une loi sociale s'appliquant toujours et partout : c'est que *la faculté d'action d'un État vers l'extérieur augmente au fur et à mesure que se déroule le processus d'unification de ses éléments sociaux.* Toutefois, chaque nouvelle conquête, chaque nouvelle annexion d'un territoire étranger apporte dans l'essence de l'État un nouvel élément hétérogène qui entrave l'action vers l'extérieur, tant que l'élément en question n'a pas été assimilé. Certes, dans certains cas, de légers frottements intérieurs cessent dès que

l'on prépare une action vers l'extérieur, promettant de grands avantages à tous les partis. Mais, en général, on ne pourra entreprendre et effectuer heureusement de *nouvelles* conquêtes et annexions de territoire que dans la mesure selon laquelle les nations précédemment annexées se seront fondues avec l'État en une unité sociale. C'est en vertu de ces lois sociales que les hommes d'État... de tous les temps et de toutes les zones du globe... considèrent les discordes intestines dans les États voisins comme propres à les garantir des attaques de ces derniers.

### 2. — Moyens, alliances.

Un État qui s'est consolidé intérieurement... ne tend plus qu'à appliquer son pouvoir à l'extérieur. Cette tendance est tellement nécessaire par nature, tellement puissante et tellement universelle qu'aucun État ne peut lui échapper, quels que soient les sentiments et le caractère de son chef accidentel.

Seul, le mode de réalisation dépend des circonstances et des choses extérieures; mais la réalisation elle-même est si nécessaire et si inévitable que, quand les circonstances sont défavorables, l'État cherche toujours et trouve toujours de nouveaux moyens de contourner ou de surmonter les obstacles s'opposant à ses actions extérieures.

Un État puissant, consolidé intérieurement, se bornera simplement à continuer sa politique de conquêtes et d'annexions, jusqu'aux limites du possible, tant qu'il se trouvera au milieu d'États plus faibles. C'est ainsi que Rome agit autrefois en Italie; c'est ainsi que la Russie opère vers l'Est, où elle confine à des États plus faibles et à des peuplades à peine organisées.

Mais, lorsqu'autour d'un État se sont formés d'autres États, dont chacun en particulier l'égale en puissance, de telle sorte qu'il ne puisse penser à subjuguer aucun d'entre eux, alors le premier s'efforcera inévitablement de créer de son côté une prépondérance en s'alliant soit avec un seul État, de même force que lui, soit avec plusieurs plus faibles, après

quoi il se jettera sur la proie qu'il convoite. Il n'y a pas de morale personnelle qui s'oppose à ces manières d'agir; les hommes même les meilleurs sont, dans des circonstances données, obligés aux actions adéquates. La politique ne connaît aucun scrupule de sentiments et d'opinions individuelles, de même que, selon le mot de l'empereur d'Autriche, François Ier : « l'État n'a pas de fille. »

Les situations politiques ont une force de contrainte; en elles règne la loi naturelle et non point la volonté des individus qui paraissent exécuter « librement » les actions adéquates. Un État faible se trouve-t-il au milieu ou à la périphérie de plusieurs États puissants, — s'il ne s'est pas fortifié par des alliances, les États plus puissants que lui ne manqueront jamais de se liguer entre eux pour le morceler et se le partager.

Ce sont là simplement des événements naturels, résultant de la *coopération de forces aveugles*. Les personnes qui en pâtissent les appellent des « crimes ». On pourrait également appeler crime un tremblement de terre qui fait périr des milliers d'hommes. La seule différence est que, pour l'événement politique, nous croyons voir *les véhicules du fait* et que, pour le tremblement de terre, nous ne les apercevons pas.

### 3. — Obstacles, compensations.

Au nombre des choses extérieures qui sont, pour un État, un puissant obstacle à sa politique de conquête et qui imposent une autre forme à cette politique, se trouve une nationalité devenue puissante par un développement de civilisation prolongé pendant des siècles, car cette nationalité constitue, vis-à-vis d'autres nationalités, une unité sociale si bien formée que l'incorporation de cet État national puissant ne peut laisser d'affaiblir l'État conquérant et de le rendre pour longtemps incapable d'autres actions vers l'extérieur. Ce n'est ni facile, ni humain, ni moral, de comprimer violemment une nationalité étrangère. Si l'on ne peut appeler « crimes » de simples annexions et conquêtes de territoire étranger, à moins de vouloir présenter toute

l'histoire de l'humanité comme une unique et grande histoire criminelle, — *toute tentative pour comprimer violemment et anéantir une nationalité qui s'est faite au cours de l'histoire est* cependant et sans conteste *quelque chose d'immoral et d'inhumain.*

L'État vainqueur, pour tirer parti, ce qui est naturel! de la victoire qu'il a remportée sur un État national voisin, n'a donc d'autre moyen que de se faire payer des contributions de guerre.

Expéditions de pillage et de rapt, imposition de tributs périodiques, conquêtes, annexions et incorporations, enfin contributions de guerre sur la grande échelle moderne : ce sont là, commandées par les circonstances, les formes sous lesquelles se manifeste la tendance des États, tendance qui est de nécessité naturelle, à augmenter leur pouvoir et à étendre leur domination (1).

### 4. — Limite.

Quelle est la limite de cette tendance à s'agrandir que présentent les États? Une limite..., — en s'inspirant de la raison, il ne serait pas difficile d'en trouver une; mais dans la réalité cette tendance entraîne incessamment en avant, jusqu'à ce que l'État s'effondre. L'histoire nous prouve la vérité de cette proposition. Il n'y a point eu de grand État qui n'ait toujours tendu à étendre de plus en plus sa domination; les plus grands ont tendu à la domination universelle; cette tendance n'a cessé que par un effondrement subit, par une catastrophe historique.

Ce phénomène nous offre un exemple d'une loi sociale que nous voyons se manifester non seulement dans la croissance des États, mais encore dans tous les autres domaines

(1) Voir dans *La lutte des races*, p. 164, ce que j'ai dit au sujet des contributions de guerre modernes. A ce propos il peut être intéressant de rappeler un passage du rapport de Bismarck, adressé de Francfort à M. Manteuffel, au mois de juillet 1853 : « Les autres États allemands ont le même intérêt que nous à être laissés tranquilles, *du moment qu'il n'y a rien à gagner.* » Et, pesant les chances d'une guerre, Bismarck ajoute : « Si nous pouvons en tirer quelque profit, c'est bien différent. »

sociaux. On la rencontre, par exemple, dans le domaine de la production économique. Elle y cause les crises qui s'y renouvellent périodiquement, car toute production lucrative tendra toujours à se développer jusqu'à ce qu'elle ait dépassé de beaucoup les limites des besoins existants et jusqu'à ce qu'elle s'arrête faute de demande suffisante. On a beau l'avoir constaté maintes et maintes fois, on aura éternellement à le constater. Ici des conseils de prudence ne serviraient de rien, car, si quelques individus peuvent s'astreindre à une « sage modération », la tendance sociale, la tendance des communautés sociales, ne connaît pas d'autres limites que le *krach*. — Le même fait se renouvelle dans le domaine du commerce et de la bourse. Toute tendance à un pouvoir social, toute tendance à la richesse et au bien-être dure aussi longtemps que la force qui la provoque ; elle dure donc jusqu'à épuisement de force, et à cet instant même la crise, le krach, la catastrophe sont inévitables.

Il en est de même pour la tendance à l'augmentation de pouvoir... que présentent les États. Tant que la force agissante subsiste, ils tendent à agrandir leur territoire, à conquérir, à coloniser etc. Cela dure jusqu'à ce que leur force baisse, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, par l'effet des circonstances ou jusqu'à ce qu'ils soient débordés et paralysés par des États plus puissants. La tendance ne cesse qu'avec la force.

# XIV.

## État et nationalité.

### 1. — États composites.

Toute hiérarchie politique produit une civilisation et tout cercle de civilisation se transforme, au moyen d'agents moraux à action spontanée, tels que la langue, la religion, les mœurs et le droit, en une nationalité indépendante; il en résulte que, lorsqu'un certain nombre d'États se développent les uns à côté des autres, il se produit en même temps un certain nombre de nationalités. Certainement, le fait de la commune appartenance à un même État, en devenant la base de relations communes entre les ressortissants à cet État, suffit déjà, par lui seul, à rattacher ces derniers les uns aux autres, de manière à en faire une unité morale; il est évident néanmoins que cette unité devient plus intime et plus stable lorsque le nombre des relations communes va en augmentant. Mais à des États nationaux viennent s'opposer, à la longue, d'autres États nationaux; alors le rapport primitif entre les forces se représente, mais avec des nombres bien plus élevés, et, comme l'éternelle tendance à l'augmentation de pouvoir entraîne également les États de ce genre, — des rencontres renouvelées finiront par morceler les uns, par agrandir les autres (1).

Nous avons déjà dit plus haut quelles grandes difficultés l'État conquérant a à surmonter et quelles hésitations il doit éprouver avant d'annexer des nationalités étrangères ou des fragments de ces nationalités.

(1) Pour la façon dont ce processus s'accomplit, voir *La lutte des races*, p. 229 et suivantes, ainsi que p. 252 et suivantes.

Tant que la série des conquêtes et des développements politiques n'aboutit qu'à un certain rapport de prépondérance de l'État national victorieux sur de petits fragments d'une nationalité étrangère, on peut espérer que les fragments étrangers se fondront lentement et progressivement dans la nationalité victorieuse, de sorte qu'au bout d'un certain temps ils formeront avec elle une unité nationale, par conséquent aussi une unité sociale.

Mais la marche de l'histoire produit les combinaisons politiques et sociales les plus diverses. De situation politique et nationale acquise, il n'en est point qui soit capable d'annihiler la toute-puissante tendance à l'augmentation de pouvoir. Il ne peut donc manquer d'arriver que, du processus historique, surgissent des organisations politiques consistant en fragments de diverses nationalités ou contenant quelques collectivités nationales à côté de fragments d'autres nationalités.

Il y a toujours eu de ces États composites, résultant fatalement du processus naturel historique qui ne s'arrête jamais et qui, à travers les choses arrivées, se fraye sa route vers des choses toujours nouvelles.

Leur refuser tout droit à l'existence ou ne leur reconnaître qu'un droit inférieur à celui des États nationaux, cela témoigne d'une ignorance crasse en ce qui concerne l'histoire. Il est évident que, dans ces États, le processus historique s'avance invinciblement vers une forme *supérieure* de combinaisons sociales ; et, s'il est certain que l'histoire crée uniquement des choses raisonnables, on peut affirmer que cette forme supérieure d'ordre politique se réalisera au moyen de toutes les luttes nationales intérieures, dans les États à nationalités mixtes.

## 2. — La lutte pour la langue.

Ces luttes, à la vérité, sont acharnées, car elles représentent pour ainsi dire ce que serait, élevée à une puissance supérieure, la lutte sociale simple. Aux contrastes sociaux de l'État national homogène s'ajoutent les contrastes des na-

tionalités diverses. Comme c'est par la diversité des langues que ces derniers contrastes deviennent visibles, la lutte prend la forme de lutte pour une langue, ou... soit pour le droit..., soit pour l'égalité de droit de cette langue dans la vie publique. Mais ce ne sont point là les véritables objets de la lutte. Ces objets ne peuvent différer de ceux de toutes les autres luttes sociales : on combat, en réalité, pour la domination. La langue n'est que le prétexte : c'est *l'idée* dont on se sert pour pallier la *tendance*.

La véritable raison de ces luttes, c'est d'empêcher que le fait de posséder une certaine langue, à titre de langue maternelle, donne le privilège de la domination, — d'empêcher que la domination devienne le monopole d'une nationalité. Cette tendance *se légitimise*, dans le cas où les éléments nationaux exclus du pouvoir possèdent une force sociale et politique en rapport avec leurs prétentions et où la connaissance acquise de la langue qui jadis régnait exclusivement les met en mesure de faire face, dans la lutte politique, à la nationalité dominante.

A moyens de puissance égaux, le parti national qui acquerra dans cette lutte la prépondérance... sera toujours celui qui possédera, en outre de sa langue exclusive d'autrefois, une ou plusieurs des langues concurrentes du jour. Le dyoglottisme ou même le polyglottisme aidera certaines des nationalités en lutte à remporter la victoire sur les nationalités autrefois dominantes dont les représentants sont restés monoglottes.

Mais, dès que cette victoire est remportée, force est bien à l'idée impratique de l'égalité de droit des langues de s'accommoder aux besoins *réels* de l'État. Ces besoins exigent incontestablement... soit que l'on prenne une langue unique pour langue politique, soit que tout le peuple ou au moins les classes dominantes possèdent deux ou plusieurs langues. Quelle est la langue qui, dans un État à nationalités mixtes, doit devenir la langue politique? Là-dessus, il ne peut y avoir aucun doute, car ce qui doit décider du choix d'un *moyen d'atteindre un but* (ce qu'est la langue politique par rapport aux relations politiques générales), c'est la plus

grande *convenance*, la plus grande *commodité* de ce moyen. Or ce qui convient, ce qui est commode dans une langue politique, c'est que cette langue soit générale ; ce qui principalement doit la faire choisir, c'est d'être répandue dans les classes cultivées des divers éléments nationaux. D'autre part, la langue qui sera ainsi généralement répandue dans les classes cultivées et possédantes de toutes les nationalités sera toujours celle qui a pour elle la civilisation la plus ancienne. (Il va de soi qu'ici il est exclusivement question de langues vivantes.) Il est donc inévitable que, parmi les nombreuses langues d'un État à nationalités mélangées, la langue appartenant à la civilisation la plus ancienne demeure comme langue politique. — Toutefois, elle n'aura ce rang sans conteste que s'il n'en résulte pour les représentants naturels de cette langue aucun privilège politique, — ni, pour quelque élément national différent, constituant un facteur de puissance politique dans l'État, un désavantage politique quelconque. En un mot, la lutte que l'on a engagée en prenant pour mot d'ordre « égalité de droit des langues »... ne se calme que quand la situation est assez modifiée pour que la complète égalité de droits des facteurs de la puissance nationale dans l'État ne puisse plus être compromise ou attaquée au moyen du privilège d'être langue politique accordé à la langue de la civilisation la plus ancienne. D'autre part la lutte nationale pourrait aussi prendre fin par la généralisation du dyoglottisme ou du polyglottisme entre tous les éléments nationaux de l'État.

---

# LIVRE IV.

## L'INDIVIDU ET LES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES SOCIAUX.

## I.

### Individualisme et collectivisme.

De vieille date, on s'est placé, pour examiner les phénomènes sociaux, soit au point de vue de l'individualisme, soit au point de vue du collectivisme.

Pour essayer d'expliquer le « monde social » ou pour réclamer telle ou telle réforme, on partait... soit de l'individu, soit de l'humanité; toutes les différences d'appréciation, tous les partis, tous les efforts dans le domaine des sciences et des combats sociaux roulaient autour de ces deux pôles. Nul plan équatorial, du moins dans la théorie.

Tandis que les uns présentaient l'égoïsme et l'intérêt personnel comme la source de tout développement social, comme l'unique ressort de toutes les actions humaines (smithianisme, philosophie matérialiste), — les autres faisaient ressortir les faits de dévouement et de sacrifice des individus à la communauté ; à l'égoïsme et à l'intérêt personnel ils opposaient l' « amour du prochain », l'altruisme. Tandis que les uns déduisaient tous les phénomènes sociaux... de la nature égoïste de l'individu, les autres (les statisticiens) recouraient à la « collectivité », à la « société », à l' « humanité », pour déduire ces mêmes phénomènes... de la nature et du « développement régulier » de ces dernières.

Quant à ce qui est intermédiaire, on n'en tenait pas compte. Pourtant, ce qui est intermédiaire, ce n'est ni plus ni moins que *la réalité effective*, dont l'expression, seule, est la vérité. Les sources de nos actions, les ressorts du développement social ne se trouvent exclusivement ni dans l'égoïsme, ni dans la sympathie; ils se trouvent à la fois dans l'un et dans l'autre. Ajoutons à ces deux mots l'adjectif « social » et mettons dans cet adjectif la signification... non de collec-

tivité abstraite, mais de cercle social limité, de cercle syngénétique, et nous aurons trouvé le juste milieu qui a échappé jusqu'à présent à toute philosophie sociale.

Le ressort du développement social, ce n'est point l'égoïsme personnel, mais l'égoïsme social; ce n'est point le dévouement à l'humanité tout entière, ce n'est point l' « amour du prochain » dans le sens vaste et universel de la *théorie* chrétienne, ce n'est point la sympathie vis-à-vis de l'humanité, mais la *sympathie sociale*, l'amour, le dévouement, le sacrifice pour une communauté sociale *naturelle*. L'homme n'est point aussi mauvais que le dépeint le matérialisme; mais il n'a point non plus aussi grand cœur que la théorie chrétienne le demande vainement. Il n'est point démon et il n'est point ange ; il n'est qu'homme. Attaché à une communauté par les liens naturels du sang, des mœurs, de la manière de penser, il a l'égoïsme... social, la sympathie... sociale. Lui demander plus que de la sympathie sociale, c'est lui demander quelque chose de surnaturel et de surhumain; lui supposer moins que de l'égoïsme social, c'est être injuste à son égard. Mais dans son égoïsme social il y a de la sympathie sociale et dans sa sympathie sociale il y a de l'égoïsme social. Appelons *syngénétisme* l'unité de ces deux sentiments: nous aurons trouvé le ressort de tout développement social en même temps que le véritable moyen d'expliquer ce développement.

Ceux qui ne contemplent le monde social tout entier que du point de vue de l'individu, qui interprètent tout développement social... par l'individu et le rapportent à lui, qui enfin envisagent l'individu et son développement comme le but le plus élevé, comme la fin unique de tout Advenir social, — ceux-là veulent en conséquence guérir tous les maux et toutes les misères du monde social en délivrant l'individu, en proclamant ses droits (1).

(1) Marx a parfaitement raison de dire : « L'insignifiance de l'individu dans la réalité contraste avec l'importance qu'on lui accorde dans les spéculations des sciences politiques. Cette insignifiance ne se montre pas seulement dans le domaine politique, mais aussi dans le domaine économique. » (*Capital*, p. 235 et 236.)

Ce point de vue est celui auquel se placent le libéralisme doctrinaire et le constitutionnalisme abstrait. A titre d'individu, chacun dans ces systèmes est doté de tous les droits possibles ; chaque individu doit jouir de tous les droits des individus « les plus favorisés », afin que tout aille bien pour tout le monde sur la terre. L'essai a été fait en Europe à plusieurs reprises et il a échoué. Pourquoi? Parceque tous ces droits ne servaient à rien à l'individu ; parceque, toutes les fois que, s'appuyant uniquement sur ces droits, il s'élançait en avant, il allait se briser la tête contre les dures barrières des formes sociales. Ces barrières,... l'individualisme, avec toutes ses proclamations de liberté individuelle, ne pouvait pas les écarter.

Le collectivisme, — dans toutes ses variétés, socialisme, communisme etc., — prend la difficulté par l'autre bout. C'est aux *collectivités* sociales existantes, aux plus grandes autant que possible, de résoudre le problème. C'est à la communauté de travailler pour l'individu. L'individu est placé sous la tutelle de la collectivité; c'est à elle de s'ingénier, de prévoir, de pourvoir, de faire tout travail en commun. Quant à l'individu, il doit être... non seulement guidé et employé, mais aussi *nourri* par elle.

Malheureusement, on n'a encore fait nulle part l'essai de la théorie ; nulle part on n'a institué une législation collectiviste; sans cela on aurait constaté que cette collectivité qui prévoit pour l'individu et qui pourvoit aux besoins de celui-ci est une utopie tout autant que l'individu libre, se déterminant lui-même.

La vérité est que, depuis l'origine, toujours et partout, dans le monde social, *il n'y a mouvement, action, lutte et effort que par groupes* et qu'une législation sage, voulant tenir compte de la réalité, doit avoir égard à cette situation de fait, qu'il ne lui est pas permis d'être aveugle à son endroit comme le sont les « constitutionnels », ni de s'imaginer, avec les collectivistes, qu'elle pourra jamais la changer. C'est *dans la coopération harmonique des groupes sociaux* que *se trouvera la seule solution possible des questions sociales*, si tant est que cette solution soit possible.

## II.

## L'individu et son groupe social.

### 1. — Formation intellectuelle de l'individu par le milieu social pendant l'enfance et l'adolescence.

La plus grande erreur de la psychologie individualiste est d'admettre que l'homme pense. De cette erreur résulte que l'on ne cesse de chercher *dans l'individu* la source du Penser et les causes pour lesquelles il pense comme il pense et non autrement, ce à quoi les théologiens et les philosophes naïfs rattachent des considérations adéquates, qui parfois même les amènent à donner des conseils sur *la manière* dont l'homme doit penser.

C'est là une chaîne d'*erreurs*, car, d'abord, ce qui pense dans l'homme, ce n'est pas *lui*, mais sa communauté sociale; la source de sa pensée n'est pas en lui, *elle* est dans le milieu où il vit, dans l'atmosphère sociale où il respire (1), *et il ne peut penser que d'après les influences de son milieu social, telles que son cerveau les concentre.* En mécanique et en optique, nous connaissons la loi d'après laquelle l'angle d'incidence nous permet de calculer l'angle de réfraction. Dans le domaine intellectuel il existe une loi analogue, seulement nous ne pouvons pas l'observer aussi exactement; mais il n'en est pas moins vrai qu'à tout angle d'incidence d'un rayon intellectuel pénétrant dans notre intérieur correspond exactement un certain angle de réfraction de notre pensée, un certain angle nécessaire à notre vision intellectuelle, — et nos pensées, notre manière de voir ne sont que

(1) Ce qui pense en nous est le processus de croissance de l'activité psychologique, auquel nous prêtons attention... » (Bastian, *Ethnologie*, XII.)

le résultat nécessaire des influences intellectuelles qui pénètrent en nous depuis notre enfance.

L'individu ne joue en cela que le rôle du prisme qui reçoit les rayons venant de l'extérieur, et qui, après les avoir réfractés d'après des lois déterminées, les fait sortir dans une direction déterminée, sous une couleur déterminée.

A la vérité, dans les psychologies et les philosophies, il a toujours été question, jusqu'à présent, des influences du milieu sur la formation intellectuelle de l'homme; néanmoins ces influences n'ont jamais été considérées que comme des facteurs secondaires. Or elles sont, bien au contraire, prédominantes. Le milieu social dans lequel l'individu vient au monde, dans lequel il respire, vit et agit, voilà ce qui est essentiel et immuable; par rapport à cet élément qui l'entoure, l'individu, jusque dans son âge mûr, est plus ou moins réceptif. Ce n'est qu'à de très rares intelligences qu'il arrive, dans l'âge mûr, de pouvoir se dégager de ce milieu intellectuel, au point de pouvoir désormais penser par elles-mêmes; mais se dégager *complètement*, personne ne le peut, car pour chacun toutes les formes de pensée, tous les organes du Penser, tous les *moyens* de formation ultérieure de pensée sont *formés* par ce milieu et en sont pénétrés de part en part. Par conséquent, même à admettre que l'âge de réception cesse à un certain moment chez l'homme complètement mûri et pensant par lui-même, il est encore très incertain que même le *philosophe* le plus éminent et le plus original puisse s'éloigner assez de son terrain de pensées maternel pour se détacher complètement des formes et organes de pensée qui lui sont acquis par éducation et s'en créer d'autres par lui-même, afin de remplacer les premiers.

Jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur les variations de la constitution intellectuelle de l'homme ordinaire, de l'« homme moyen, » dans le cours de la vie. L'enfant reçoit ses premières idées... de son premier entourage. La *manière d'agir* de ceux et de celles qui le soi-

gnent lui donne ses premières notions morales. Et les premiers enseignements! L'éloge et le blâme, les récompenses et les punitions, les espérances qu'on lui fait concevoir, les craintes et les terreurs qu'on lui insuffle : voilà les *éléments* à l'aide desquels se forment ses premières idées, ses premières opinions, son *esprit*. En très peu de temps, le petit citoyen du monde se trouve être un fidèle cliché de la constitution intellectuelle de sa « famille », ce mot étant pris dans le sens romain le plus large ; la forme de son esprit enfantin correspond exactement à la forme du moule dans lequel il a été coulé : elle en reproduit tous les détails.

Ainsi préparé, le jeune individu entre dans le « monde », c'est à dire qu'on le met en présence d'une bande de jeunes êtres, camarades de travail ou de jeu, qui généralement sont issus de moules analogues à ceux qui l'ont formé lui-même. Ces camarades voient les choses essentiellement comme il les voit. On leur a inspiré la même admiration pour certaines classes de choses et de personnes; à l'égard d'autres choses et d'autres personnes, on les a involontairement remplis de la même haine et de la même horreur que l'on avait soi-même; jusqu'en ce qui concerne le goût pour les *aliments* et les *boissons*, ils ont, tous, les mêmes préférences et les mêmes aversions: ce sont de véritables mécanismes d'horlogerie, qui marchent selon la façon dont on les a réglés et remontés. *Qui* donc ici a des *pensées*, des *sentiments*, des *goûts?* Est-ce l'individu? Non! C'est le groupe social. Et de même que pensées, sentiments, goûts, opinions sont ceux du groupe, de même aussi les intentions, les buts et les actions en germe, — procédant du groupe, — seront siens. Comme chantaient les vieux, gazouillent les petits.

Peut-on se faire une idée de tout ce qui s'est trouvé réuni dans l'esprit de ce nouvel individu, — de tout ce qui s'est condensé, dans son cerveau à lui seul, de la vie intellectuelle de *générations depuis longtemps disparues?* Des idées et des opinions acquises par l'observation et l'expérience depuis des milliers d'années et transmises tout faites de générations en générations,... des vicissitudes préhistoriques et historiques avec leurs résultats intellectuels dans le ca-

ractère et les tendances, avec les formes de pensées et les manières de penser en dérivant,... des préjugés, des sympathies, des préventions datant de milliers d'années,... tout cela se trouve au fond de l'esprit de l'individu « libre », comme un précipité chimique solidement incrusté; tout cela a convergé en cet esprit comme des milliers de rayons se concentrent en un foyer, tout cela vit en lui, constituant une pensée au sujet de laquelle la foule s'imagine que l'individu la *pense* en toute liberté; tout cela vit dans son cœur, constituant un sentiment dont la foule pense que l'individu a raison ou tort de l'avoir, que c'est pour lui un mérite ou une culpabilité.

La plus grande partie des hommes ne sait pas se défaire de ces empreintes; les plis qu'a reçus leur esprit pendant l'enfance et la jeunesse persistent pendant toute leur vie. Il n'y a qu'une infime minorité pour recevoir plus tard, si elle en a l'occasion, des impressions lui venant de l'extérieur de son groupe social. Mais on exagère singulièrement l'influence que peuvent avoir, pour compléter ou refondre l'éducation, tous les trésors de civilisation, l'antiquité classique etc.! Cette influence est bien faible en comparaison de celle sous laquelle on se trouve dès la naissance et de celle qu'imposent le pétrissement du cerveau, le pétrissement du cœur pendant toute l'enfance, toute la jeunesse!

Si l'on veut bien examiner les choses sans opinion préconçue, on se convaincra de ce que toute l'éducation donnée dans nos écoles est à peine capable de recouvrir d'un léger vernis l'héritage intellectuel de chaque individu; qu'elle ne laisse, dans le tréfond de l'âme, rien pour quoi n'ait préexisté une heureuse disposition.

### 2. — La science acquise n'efface pas les empreintes premières, ne modifie pas l'impulsion première.

Il suffit de réfléchir. Qu'est-ce que donne à la plupart des gens dits de bonne éducation, aux docteurs en général, aux professeurs, aux employés etc., cette éducation qu'ils ont acquise dans les écoles et ailleurs? Un peu de « *science* » et

rien de plus. Mais savoir, est-ce *penser?* Savoir, est-ce *sentir?* A quoi sert le *Savoir*, s'il ne peut changer le *Penser*, s'il ne peut exercer aucune influence sur les sentiments? Et *cela*, il ne le peut pas. De là ce triste spectacle de gens qui avec leur petite science donnent si facilement le change sur la vulgarité de leur manière de penser, sur leur trivialité native, — de gens dont les sentiments grossiers se dissimulent derrière la science professionnelle, — de gens qui cachent leur nature bestiale sous le masque de l'éducation !

Buckle, dans son grand ouvrage, cherche à démontrer que le savoir, et le savoir seul, améliore les peuples et l'humanité. L'assertion peut être vraie, mais il faut toujours qu'auparavant la masse ou tout au moins le groupe ait été amélioré, et ce qui commence à améliorer l'individu, c'est le groupe.

C'est contradictoire en apparence, mais en réalité c'est exact, car pour améliorer l'individu il n'y a que le savoir de la *masse*, de l'entourage social; quant au savoir individuel, il vient trop tard pour modifier l'individu; l'individu, lorsqu'il vient au monde, est une œuvre achevée, comme une médaille déjà frappée, et son essence ne pourra plus être modifiée par le savoir qu'il acquerra.

Qu'est-ce que la science peut modifier dans l'adolescent, qui est *uni* par les liens des intérêts communs à sa famille, à sa classe, à son groupe social, — qui est traité par le monde, c'est à dire par les autres groupes sociaux, précisément comme ressortissant à son groupe syngénétique, et qui souvent n'est amené que par cela à bien sentir, quoique souvent avec regret, sa solidarité, fréquemment involontaire, avec ce groupe. Quelle que soit la nature, quelle que soit l'étendue de ce qu'il sait, *l'adolescent est* uniquement *ce* que son milieu social, avant toute autre chose, a fait de lui, et il est *tel* que le façonnent les éléments sociaux hétérogènes agissant sur lui.

Certainement, il se présente parfois des cas où certains individus isolés sont absorbés par des groupes sociaux étrangers et se fondent dans ces groupes; il y a des cas où des individus, violemment séparés de leurs cercles à eux,

s'unissent à des cercles étrangers et s'effacent dans ceux-ci de toute leur volonté, de tous leurs efforts, tandis que s'effectue un processus de transformation complète de leur être; mais ce sont là des exceptions, des faits rares, qui n'aboutissent qu'à confirmer la règle.

Le sort du jeune homme crée l'avenir de *l'homme*. Celui-ci est, par une conséquence *nécessaire*, ce qu'était le jeune homme. Et maintenant arrive l'âpre lutte des intérêts. L'homme, dans la vie pratique, rencontre de violents courants qui le repoussent, et il se trouve dans des courants qui le soutiennent, pourvu qu'il s'aide un peu. De quelle utilité lui est alors son savoir? A-t-il la possibilité de choisir? Force lui est bien de rester en dehors des premiers et de faire son possible pour se maintenir à la surface des seconds. La seule liberté qu'il possède est la liberté de s'appliquer à ne pas être submergé ; mais il ne peut pas plus s'échapper des flots par lesquels il est porté, qu'il n'a pu les créer. Être jeté dans un courant étranger et pouvoir prendre une autre direction est affaire de hasard, mais non de libre choix.

Certes, par la lutte pour la vie, l'individu arrive à penser par lui-même, à contempler librement le théâtre de cette lutte. Il a acquis un savoir *personnel;* il n'est plus réduit au savoir *étranger* qu'il s'était assimilé. Ce nouveau savoir pourrait le transformer de fond en comble; il pourrait influencer ses actions; mais l'homme est au bout de son activité : il ne peut pas recommencer sa vie. Comme l'adolescent curieux de la poésie de Schiller, il a arraché le voile qui recouvrait l'image à Saïs; il *connaît* maintenant le mystère; au prix de sa vie, il sait ce qu'il *était*. Mais à quoi bon? Il faut quitter la place. Son *savoir* personnel est son unique *bonheur*... ou son *malheur*, et sa bouche, désormais muette, onques n'informera personne.

Du berceau à la tombe se déroule un fil *unique ;* ce fil ne peut jamais casser, jamais on ne peut l'enrouler à nouveau. Du berceau à la tombe s'étend une chaîne dont chaque anneau est pris dans le précédent; la seule liberté que

possède l'homme est celle de la briser violemment ; il n'a point la liberté d'en reforger un anneau ; il lui est possible de mourir de sa propre volonté, non point de renaître. Et encore est-il fatal que la condition préalable de cette décision personnelle se trouve dans le cours de toute la vie antérieure.

Toute croyance à la liberté de l'homme, à sa liberté d'agir, dérive de l'opinion d'après laquelle les actions de l'homme sont des fruits de ses pensées. Celles-ci seraient par excellence le domaine propre de l'individu, sa propriété exclusive. Mais ceci est une erreur. L'homme ne se crée pas plus intellectuellement qu'il ne se crée physiquement. Ses pensées, son esprit sont le produit de son milieu social, de l'élément social dans lequel il naît, dans lequel il vit et agit.

### 3. — Influence du milieu social sur le physique de l'individu.

Ceux qui le contestent parcequ'ils ne veulent pas croire que l'influence du milieu puisse être à la fois aussi universelle et aussi puissante... deviendront plus accomodants, s'ils considèrent que l'élément social dans lequel l'individu se meut n'agit pas seulement sur son esprit, mais, ce qui est certainement plus curieux encore, exerce aussi sur sa physionomie une influence incontestable. Ce fait est bien connu des physionomistes et il est trop apparent pour être nié sérieusement. Qui ne reconnaîtra, au milieu de centaines de personnes appartenant à des nationalités diverses, l'Anglais, le Français, l'Italien, l'Allemand du Nord, l'Allemand du Sud? Il est difficile d'exprimer avec précision à quoi nous les reconnaissons ; le dessinateur sait seul se rendre compte des différences. Mais nous reconnaissons John Bull ; nous reconnaissons le « brave Souabe », nous reconnaissons le Français, gracieux et avenant ; nous reconnaissons l'Italien, légèrement sinistre, satanique, etc.

Qui n'a remarqué qu'après un long séjour, un séjour de plusieurs années, ou de plusieurs dizaines d'années, chez un peuple d'un type de civilisation accusée, *tout* étranger

finit par s'être assimilé, dans tous les détails, la manière d'être, de se tenir et de marcher propre à ce peuple?

L'Allemand qui vit pendant plusieurs dizaines d'années en Angleterre devient un parfait John Bull. Qui n'a remarqué le curieux pouvoir orientalisateur que la vie en Orient exerce sur tous les Européens? Nous avons connu des Polonais, rejetons d'anciennes familles polonaises, qui après un long séjour en Turquie avaient pris de tous points le type oriental. Mais pourquoi pousser plus loin la démonstration de ce fait? Un homme qui ne l'a pas observé ne le comprendra *jamais* et ne voudra pas nous croire. Toutes les personnes qui ont eu l'occasion même la plus fugitive de le voir... seront certainement de notre avis.

Ce n'est qu'à celles-ci que nous nous adressons et nous leur présentons un argument logique. Une influence qui peut le plus... peut aussi le moins. L'influence de l'élément social, qui va jusqu'à changer le type physique de l'homme, a certainement commencé par transformer l'esprit de l'individu; elle a sans doute bien plus facilement modifié l'homme *intime;* elle a exercé sur ses pensées et ses opinions, sur ses sentiments et ses dispositions, l'influence qui se remarque ensuite dans tout son habitus, celui-ci n'étant pas autre chose que l'expression de l'homme intellectuel, le miroir dans lequel nous voyons l'image de son âme.

Certainement, la langue humaine ne possédera jamais assez de finesse, nos pensées n'acquerront jamais assez de clarté pour que nous soyons à même d'exprimer ce que nous voyons et percevons de particulier dans ces différents types. Le crayon du dessinateur est plus puissant; il nous signale ces particularités en les exagérant, dans les journaux satiriques illustrés. Quant à nous, tout ce qu'il nous est possible de constater, c'est qu'il y a quelque chose à quoi nous reconnaissons les membres des diverses nations, des divers peuples, des divers groupes sociaux etc., et que cette chose inconnue est transmissible aux individus par l'influence sociale. Bien évidemment, ce cachet spécial s'acquiert par l'influence du milieu social, quelle que soit l'origine, quelle

que soit la collectivité à laquelle on ressortisse. Cette influence, cela n'est pas moins évident, saisit bien plus tôt et transforme bien plus facilement l'élément intellectuel de l'homme que l'élément physique; toutefois, lorsque l'action persiste, l'influence dont il s'agit atteint aussi ce dernier élément et exerce sur lui son pouvoir.

### 4. — Le type national est un fait social, intellectuel.

Puisque nous parlons de l'action de l'élément social sur les individus, il est un point que nous ne pouvons laisser dans l'ombre : c'est que le caractère d'un groupe social se forme par cette action continue de l'ensemble sur ses éléments. Ce qui distingue l'ensemble des membres d'une nation de ceux d'une autre nation, ce n'est point la physionomie, ce n'est point la taille, ce n'est point le teint, ce ne sont point les proportions, car pour tout cela notre œil n'est point exercé scientifiquement; sans l'aide d'appareils scientifiques il n'est sensible à aucune de ces généralités, il n'en perçoit rien. Ce qui nous frappe lorsque nous examinons des hommes de diverses *nationalités*, c'est toujours et uniquement ce *type* dont nous venons de parler, ce je ne sais quoi d'inexprimable, d'indéfinissable, qui précisément n'est que l'effet des influences sociales, l'effet des influences de l'élément social.

Ce fait n'est pas à dédaigner; il importe d'en apprécier toute l'importance, car il nous montre que le caractère des groupes sociaux dépend beaucoup moins de leur constitution *physique* que de leur constitution *intellectuelle*. Bref, la physionomie, le type, d'un peuple ou d'un groupe social n'est pas un fait anthropologique, mais uniquement un *fait social*. Et ceci explique que des étrangers pénétrant isolément dans un groupe social prennent le type de ce groupe. D'autre part, cette transformation de l'individu par le groupe *prouve* bien que le fait en présence duquel nous nous trouvons est purement et simplement social et sociologique, sans plus, car, si ce type était un fait anthropologique, pareille transformation de l'individu,

pareille assimilation par le groupe serait impossible et inimaginable.

Après avoir constaté l'influence du milieu social sur l'individu, il nous reste à étudier l'*essence* de cette particularité sociale, de ce facteur social impérieux. Voici la question à résoudre : En quoi, sinon en détails anthropologiques, consiste ce type social, qui distingue l'un des groupes... des autres et auquel l'individu s'assimile inévitablement lorsqu'il est soumis à son influence?

D'après ce que nous avons dit plus haut, on n'attendra pas de nous une réponse précise à cette question. Voici ce que l'on peut dire à ce sujet.

Entre chaque pensée, chaque tendance, chaque velléité et l'action correspondante, s'interpose l'extérieur de l'homme. Les émotions violentes se trahissent dans le physique : la colère et la joie, la douleur et le désespoir se reflètent, à toutes leurs phases, dans l'attitude et la physionomie. Nous le savons parceque nous le constatons à chaque instant, de façon à n'en pouvoir douter... et parcequ'ici l'effet se produit immédiatement après la cause.

Toutefois un effet naturel qui est réel et vrai là où nous pouvons l'*observer*... n'est certainement pas moins réel et vrai là où notre œil est trop faible pour l'apercevoir. Il peut bien se faire que l'influence exercée sur l'extérieur de l'homme, sur l'attitude et sur le geste par un mouvement intérieur, par une pensée, par une volonté, soit trop faible pour être perçue chaque fois qu'elle s'exerce, mais qu'à la longue, à force de se répéter, elle finisse par laisser une trace durable, par créer un type.

Nous n'avons plus qu'à préciser les *causes agissantes*.

Nous disions que les formes de pensées créent le type. On demande maintenant: Qu'est-ce qui produit les pensées et les volontés ou même les velléités? Nous répondons : la *vie*, la *vie sociale*. Celle-ci prend une forme différente dans des zones différentes. Parmi des hommes de race différente et de mélange ethnique différent, les pensées, les opinions,

les tendances sont différentes : de là résulte l'originalité de chaque type.

Mais les pensées et les opinions se modifient à la longue chez un même peuple, car chaque peuple est dans l'éternel courant du développement : ceci explique les *différences* que présente, comme on le sait, le type des membres *d'un seul et même peuple à diverses époques successives.*

## III.

### L'influence de la position économique sur l'individu.

#### 1. — Seigneurs, classe moyenne, paysans.

Nous disions que la vie sociale produit les pensées et les opinions. Nous sommes à même de préciser un peu cette assertion. C'est la position économique... qui détermine immédiatement les actions de l'individu, qui le force de vivre d'une certaine manière et qui éveille en lui les idées, les opinions connexes avec cette manière de vivre.

Nous avons vu que, malgré la variété considérable des différenciations secondaires, il y a, dans toutes les organisations politiques mûres, trois grands cercles sociaux qui se distinguent par leur position économique : la classe gouvernante ou dirigeante, la classe moyenne, composée des marchands et des artisans, et la classe agricole. Dans chacun de ces cercles, on est *élevé* d'une façon à part, on se façonne à certaines opinions, à certaines mœurs, à certaines coutumes juridiques, à certains règlements; on a l'occasion..., on est presque dans la nécessité d'exercer une certaine profession,... tant et si bien que l'intérêt personnel vous contraint à entrer à votre tour dans les chemins déjà frayés par la collectivité.

On s'habitue donc, quand on fait partie de la classe des maîtres, à dominer et à commander, à se faire préparer par d'autres gens, selon l'usage traditionnel, le comfort de sa vie; on en arrive tout naturellement à avoir une haute idée de sa personnalité et à tenir celle des autres en médiocre estime, — d'où l'assurance de la démarche et mille traits de caractère particuliers aux aristocrates de tous les temps,

quels que soient leur pays, leur nationalité, leur religion, leur race et quelles que soient les différences individuelles.

A l'opposite de cette classe dominante, la classe des paysans et des esclaves, dans tous les pays et chez tous les peuples, nourrit une rancune profonde, transmise de générations en générations, contenue par la conscience de l'infériorité intellectuelle et de la faiblesse économique, mais éclatant à l'occasion avec toute la sauvagerie que des hordes barbares montreraient dans leurs vengeances.

Qui ne connaît, au moins par ouï-dire, la grande méfiance que le paysan de tous les pays conserve toute sa vie à l'égard de son seigneur et que ne peuvent déraciner ni les essais de persuasion, ni la bonté, ni les prévenances? Dans une sombre résignation, le paysan ferme son cercle social aux classes supérieures, lesquelles de leur côté ne lui ouvrent pas leurs cercles. Il écoute les consolations religieuses, mais c'est par habitude ; elles n'éveillent pas une *pensée* en lui. C'est aux seigneurs qu'il impute toute la misère de sa vie; mais l'accoutumance personnelle et l'accoutumance héréditaire, avec des sentiments de respect... également de double nature, lui font supporter son lourd fardeau. Tout cela cependant ne suffirait pas à maintenir l'ordre politique, s'il n'était protégé par le bras puissant de l'État.

Prenez l'enfant de la classe moyenne : on l'élève dans la tradition professionnelle. Le commerce et l'industrie, avec les bénéfices qu'ils procurent : voilà son idéal. Il a sous les yeux... de nombreux exemples de richesses *acquises. Faire fortune*, pensée que le paysan ne connaît pas et qui séduit rarement le seigneur, c'est le grand but qui exerce son attraction sur les personnes de la classe moyenne. Elles ont constaté de bonne heure que le travail, l'habileté et l'entregent conduisent à ce but; toutes leurs pensées prennent cette direction.

Le paysan, lui, attaché à la glèbe par la force des choses ne peut que rarement songer à quitter la profession héréditaire ; pareille pensée, en général, serait trop audacieuse pour lui, confiné dans sa position par l'ordre légal et la hiérarchie politique. Comment l'idée de se révolter germe-

rait-elle en lui? Son étroit horizon ne dépasse pas les limites du village voisin. Renoncer à tout espoir et travailler en se pliant aux circonstances, ou végéter dans la misère,... ou encore subir des châtiments : qu'il choisisse!

Le citadin est bien mieux partagé : le commerce élargit son horizon, et ses projets embrassent le monde. Dans ces conditions, se laisserait-il arrêter par les barrières de l'ordre politique ? Il pensera à les percer ou à les contourner. Il opposera son éternel mécontentement au conservatisme *satisfait* des classes dirigeantes; avec son adresse intellectuelle, il saura émouvoir le peuple, dont le conservatisme n'est que *résigné*, et l'entraîner dans la lutte sociale. C'est ainsi qu'on amène un bloc de rocher sur le bord d'un plan incliné pour le laisser glisser du haut en bas.

## 2. — Subdivisions des groupes typiques.

Seigneur, citadin et paysan : tels seraient les trois types d'individus, *si l'État ainsi constitué était désormais invariable, si les éléments de cette stratification primitive de la société ne devaient pas se différencier*, comme nous le savons, et multiplier les *types* d'individus en compliquant l'ensemble.

Il est impossible d'épuiser scientifiquement ce sujet, car représenter ce qui est *typique*, c'est faire appel à *l'art;* ici le sociologiste doit céder la prééminence à l'artiste, au peintre des situations sociales.

Nous nous bornerons à donner encore quelques indications.

La classe gouvernante, en confiant ses diverses fonctions à des organes différents, au fur et à mesure des progrès de la civilisation, au fur et à mesure de l'agrandissement de l'État, arrive à se diviser en fonctionnaires civils, en militaires et en grands propriétaires fonciers.

Chacun de ces trois petits cercles a ses intérêts particuliers, et la profession spéciale détermine la manière de vivre ainsi que la manière de voir.

Cette subdivision de la classe dirigeante implique des différences dans la manière de participer à l'autorité de

l'État. Quelles dissemblances entre le *général*, qui reste « soldat » et qui met son honneur (de soldat) à exécuter, même contre sa propre conviction, les ordres de son souverain, — le ministre, qui met son honneur (politique) à envoyer sa démission à propos d'un incident désagréable ou d'un désaccord avec le monarque, — et enfin le « grand seigneur », qui accepte bien de son souverain une invitation à la chasse mais refuse très poliment un portefeuille de ministre pour ne pas diminuer sa liberté !

Quelles divergences entre les opinions de ces hommes sur les devoirs et les principes de la vie ! Et ces divergences, si accusées, se sont produites dans une même classe, par spécialisation de la fonction sociale !

De même dans la classe moyenne. Combien les sentiments et le tour des pensées diffèrent chez l'artisan, chez le marchand, chez l'armateur ! Parmi les marchands eux-mêmes, le genre d'*esprit* se différencie dans le commerce de détail, dans le commerce d'exportation et dans le commerce qui joue à la Bourse. Il importe de noter que les manières d'être différentes auxquelles nous faisons allusion ne sont pas *individuelles*, mais *sociales* et *fatales*.

Quelles dissemblances doivent s'établir entre le caractère et les sentiments chez l'enfant du petit artisan, qui s'accoutume au travail ininterrompu dans la famille, aux petits gains et à la monotonie de la vie dans le métier familial, et chez l'enfant du boursier... vivant dans un milieu où l'on passe brusquement de la richesse à la misère, où l'on est sans cesse surexcité par les variations de la cote, où les gains dépendent d'événements qui se passent dans le monde entier !

Et les hommes de la classe moyenne : médecins, avocats, juges, professeurs, fonctionnaires, techniciens, ingénieurs ! Quelles nombreuses différenciations ! Chaque profession savante crée en quelque sorte son *esprit*. De chaque cercle émane une atmosphère morale de principes, de pensées, d'opinions, dans laquelle on vit, dans laquelle les enfants *naissent et sont élevés*.

Comme je l'ai dit, — en présence de l'infinie variété des

types qui s'accumulent ici, la science dépose la plume. C'est à l'art qu'il appartient de représenter ces types. Tout ce que nous voulions indiquer, c'est que les pensées et les aspirations, les sentiments et les tendances de l'homme se produisent non pas en lui, mais dans son cercle social, — que l'individu n'est *pas libre* de les accepter ou de les refuser en décidant, *en se déterminant par lui-même*, mais qu'ils s'imposent à lui sans qu'il s'en aperçoive.

Néanmoins, s'il est impossible à la sociologie d'épuiser l'infinie variété des types qu'elle conçoit comme produits par les cercles sociaux avec lesquels ont coopéré les agents et les influences les plus divers, il lui incombe de signaler quelques faits essentiels dans ce *processus d'engendrement de l'individu par le groupe*.

### 3. — Engendrement de l'individu par le groupe ; faits essentiels.

De ce que nous avons dit jusqu'à présent, il résulte que ce qui assimile l'individu au groupe, ce sont uniquement des causes et des influences morales. Le côté moral de l'individu, ses pensées et ses opinions sont formés par le groupe ; l'individu n'est qu'une partie de ce groupe ; il a été élevé dans son atmosphère morale, dans son monde de pensées ; c'est dans ce terrain qu'il a puisé ses sucs vitaux intellectuels. Dans ce processus, la provenance corporelle, l'origine généalogique n'est point le facteur décisif. Que l'on prenne un élément anthropologique quelconque, qu'on le fasse pénétrer assez tôt dans un groupe quelconque, et que dès lors il soit soustrait à l'influence de tout autre groupe, que dès lors on l'élève et qu'intellectuellement on l'éduque comme les autres éléments du nouveau groupe, — il s'assimilera à ce groupe, comme s'il était né dedans. Voilà pourquoi, — tandis que les anthropologistes nous assurent qu'il n'y a plus de races pures au monde et tandis que l'observation quotidienne nous fait distinguer les types anthropologiques les plus divers dans les mêmes cercles et les mêmes groupes, — les membres de chaque groupe présentent un type *moral* unique.

*Diversité anthropologique* et *unité morale :* tel est le caractère de toute communauté sociale, non seulement en Europe, mais dans toutes les parties du monde. — L'influence du type moral sur nous est tellement prédominante que l'influence beaucoup plus faible du type anthropologique disparaît en comparaison. Ce qui généralement nous impressionne à l'aspect d'un homme, c'est le *type social* de cet homme, — c'est ce qui est humain et par conséquent intellectuel et moral ; le type anthropologique, étant purement animal, nous intéresse moins vivement. Certains caractères extérieurs, tels que le costume, la coupe des cheveux, etc., nous annoncent-ils qu'un individu appartient à un groupe, nous ne remarquons plus dans cet individu que le *type moral* de ce groupe et nous ne voyons pas son type anthropologique, ou bien nous nous trompons à l'égard de celui-ci, à moins qu'une différence très sensible ne s'impose à notre attention.

C'est un fait bien connu : pour nous, tous les Chinois se ressemblent. Notre œil, frappé par les caractères extérieurs, tels que la tête rasée et la queue, popularisés par l'imagerie, n'observe plus que le type *moral*. Cependant il y a, chez les Chinois, des différences anthropologiques aussi nombreuses que chez les autres peuples. — Pour un nègre, certainement, tous les hommes d'un régiment de grenadiers se ressembleraient : ce nègre, après avoir reconnu que tous ces soldats sont habillés de la même manière et ont les cheveux coupés de la même manière, n'examinerait plus que le type moral, l'expression, la mine, l'attitude. Cependant un anthropologiste et un craniologiste ne manqueraient pas de trouver là matière à classification en un *grand nombre* de races et de types anthropologiques.

Nous avons vu que, parmi les cercles sociaux, les uns sont plus étroitement fermés, plus compacts, et les autres... plus lâches, moins corsés pour ainsi dire. Le degré de cohésion, nous l'avons également vu, dépend du nombre des causes génératrices de sociétés ; il est donc subordonné au nombre des intérêts qui maintiennent le cercle social et

aussi à la nature de ces intérêts, à savoir : s'ils sont durables, s'ils sont d'origine héréditaire, s'ils sont appelés à subsister et à continuer leur office, qui est de servir de lien, ou si, au contraire, ils ne sont que transitoires, éphémères, momentanés.

D'autre part, le degré de cohésion dans les groupes sociaux influe sur la création et la *persistance* des types moraux, à tel point que nous n'hésiterons pas à formuler une *loi sociologique* : la ténacité et la persistance du type moral sont directement proportionnelles au degré de cohésion et à la solidité de structure du cercle social.

Or ce dernier caractère dépend, comme nous le savons, du nombre des causes génératrices de sociétés. Ce qui précède revient donc à dire : plus le nombre de ces causes est considérable, plus l'individu est comme accaparé.

Les cercles sociaux d'une grande cohésion sont donc particulièrement propices à produire des caractères fermes. Les individus de ces groupes semblent tous coulés dans le même moule, car ils sont la chair de la chair et le sang du sang de leur groupe social. Ils ne sont ni plus ni moins qu'un fragment de ce groupe. Aussi sont-ils tout d'une pièce, pour ainsi dire, et apportent-ils une force morale brutale dans la lutte pour leur classe, pour leur nationalité, car ils appartiennent à cette classe, à cette nationalité, par toutes les causes qui ont produit ces dernières et ils se rattachent à elles par toutes les fibres de leur cœur.

Lorsque, au contraire, l'un de ces liens a été rompu entre des hommes et leur groupe, lorsqu'une des causes qui les avaient maintenus dans ce groupe a cessé d'exister, ces hommes deviennent hésitants et veules ; et, lorsqu'un individu se donne pour le représentant d'un groupe auquel ne le rattache qu'un lien peu serré, un lien sans durée, lorsque font défaut la plupart des causes créant le lien social, on saisit immédiatement qu'il y a là quelque chose de forcé et d'artificiel. C'est pour cela que le parvenu est toujours comique, que l'homme sans aïeux mais habile à s'introduire chez les grands nous fait rire lorsqu'il se rengorge en nous parlant de ses relations familières avec les comtes et les princes (Qui

ne connaît ce type?) et que nous sourions tout au moins quand le citadin fait le paysan avec les paysans et quand le candidat aristocratique déroule devant des électeurs ruraux son programme politique et économique! L'effet comique, dans tous les cas de ce genre, provient de ce que, entre l'individu et le groupe auquel il se donne l'air d'appartenir ou dont il prétend à devenir le représentant, il n'y a aucune de ces causes qui créent une société. Le manque de naturel est toujours comique. L'individu, au contraire, qui se présente comme le représentant de son véritable groupe social... est pris au sérieux partout et toujours, même lorsqu'il a moins d'importance personnelle; sa simplicité impose le respect; à peine s'est-il montré, on voit qu'il a pour lui la *nature* et la *vérité*.

Dans la vie sociale, les divers cercles sociaux ne sont pas fermés d'une façon rigoureuse et absolue; la nature des choses, l'essence du développement politique et social produisent un perpétuel va-et-vient des individus, les uns avançant, les autres reculant, les uns montant, les autres descendant; les cercles s'entre-croisent tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et les individus prennent les positions les plus diverses, tant par rapport à leurs propres cercles que par rapport aux cercles sociaux étrangers.

La vie a donc de quoi nous offrir des péripéties : elle nous fait passer de la joyeuse plaisanterie au sérieux amer, du comique désopilant au tragique émouvant. L'étude de ces nuances innombrables de conditions et de situations individuelles est ingrate pour la science, mais elle est d'autant plus avantageuse pour l'*histoire* et pour l'*art*.

# IV.

## La morale.

### 1. — Terrain du droit, terrain de la morale.

Nous avons essayé d'élucider le processus par lequel le groupe social produit le type moral de l'individu. Nous avons déjà indiqué que ce groupe n'engendre pas seulement les pensées et les opinions, les convictions et les sentiments de l'individu, mais qu'il crée et façonne ce que nous appelons la morale. La morale n'est pas autre chose que *la conviction inculquée par le groupe social à ses membres de ce que le genre de vie qu'il leur impose est celui qui est convenable.* — Cette conviction, profondément ancrée dans l'individu, sur tout ce qu'il fait ou ne fait pas, sur tout ce que les autres font ou ne font pas, est la seconde partie intégrante du développement de la morale. La première, c'est le genre de vie auquel on s'est accoutumé par l'éducation, — ce sont les actes qui, à force de se répéter, les tendances qui, à force de persister, sont devenus une seconde nature; ce sont certaines formes et certains principes que l'individu reçoit de son groupe et qui se rapportent à tous les domaines de la vie, à toutes les situations possibles et imaginables.

Considérons l'homme fermement enraciné dans le terrain nourricier de son groupe. Il ne sera embarrassé sur ce qu'il aura à faire, dans aucune situation de la vie qui ait été normalement *accessible* à son groupe, car il possède d'éducation une règle à laquelle il conformera ses actes, il possède une morale qui sera son étoile polaire.

Toutefois ceci ne dure qu'aussi longtemps que le groupe homogène, le petit aggrégat simple de Spencer, est le monde

unique et entier de l'individu : ceci ne dure que dans la horde primitive, dans la tribu à l'état de nature et de sauvagerie. C'est là que l'individu sait ce qui est bien, convenable et permis vis-à-vis des siens et vis-à-vis des étrangers.

Mais, dès que la domination est fondée et organisée, dès que deux groupes sociaux ou un plus grand nombre se sont enchevêtrés, des idées morales différentes se rencontrent dans le cercle social élargi, comprenant maintenant plusieurs éléments sociaux. A la nouvelle *union* la morale primitive ne peut plus suffire ; il faut une nouvelle morale pour que l'union puisse subsister. Le rapport de domination entre les uns et les autres exige impérieusement et crée une nouvelle manière de régler et de diriger la vie, ce qui revient à dire : une nouvelle morale. Les nouvelles institutions devenues nécessaires pour le maintien de la domination deviennent familières à l'esprit des membres de la nouvelle union et leur donnent de nouvelles idées sur ce qui est bien, convenable, permis et bon. La nouvelle forme de vie travaille à une nouvelle morale. Et de cette nouvelle morale, adéquate à la communauté sociale *complexifiée*, surgit, au fur et à mesure que l'ordre politique de création récente se développe et se raffine, le droit : l'ensemble des règlements d'État... que l'on ne saurait transgresser sans encourir des amendes et des châtiments.

Il y a donc, entre le droit et la morale, une différence génétique : le droit dérive de la rencontre d'éléments sociaux différents, la morale résulte du rapport entre l'élément social simple et l'individu. — Le droit ne se produit jamais ailleurs que dans l'*union* sociale, quelque simple qu'elle soit ; il exige, comme condition préalable, que la domination soit organisée. La morale se produit déjà dans l'*élément* social primitif : dans la bande humaine originelle, dans la horde.

### 2. — Conflits entre la morale de la collectivité et celle des éléments sociaux.

Toute union sociale supérieure et complexe constitue un cercle social à part, une unité sociale indépendante

des cercles sociaux maintenus dans cette union par certains liens qui, comme nous l'avons déjà vu, constituent les sociétés. Il ne peut manquer d'arriver que le seul fait de l'existence de cette communauté sociale produise une morale collective, s'imposant à tous les éléments du complexus.

A la vérité cette morale, vu la moindre cohésion de cette collectivité, n'aura pas une aussi grande intensité, une force aussi pénétrante, que la morale des éléments sociaux, et par suite elle entrera fréquemment en conflits avec la morale de tel ou tel de ces derniers; elle sera fréquemment enfreinte par les personnes appartenant à ceux-ci. On peut hardiment affirmer que la plus grande partie des infractions à la loi et des crimes qui se commettent dans l'État proviennent de ces conflits entre la morale collective et la morale des éléments sociaux.

Le braconnier, lorsqu'il poursuit le gibier dans la montagne, n'agit certainement pas contre la morale de son groupe social, bien qu'il soit en conflit non seulement avec le droit, mais encore avec la morale de la collectivité politique.

Nombre d'infractions au droit dans le monde commercial résultent de conflits entre la morale du monde commercial et la morale de la collectivité politique (usure etc.).

La fréquence de ces conflits prouve que l'unité supérieure de l'État n'est pas encore parvenue à fondre les éléments sociaux en une communauté sociale homogène et à inculquer à *tous* les individus dans l'État la morale de la collectivité politique, cette *morale supérieure* aussi indispensable pour faire prospérer la collectivité que la morale primitive de la horde l'était pour faire prospérer cette horde.

### 3. — Idéal de la morale d'État.

Accomplir cette tâche est le but le plus élevé de l'*État*, celui que consciemment ou inconsciemment il s'efforce d'atteindre, et, quand bien même ce but ne devrait jamais être atteint, on ne peut pas imaginer de plus haute sanction, de plus profonde justification de l'État que cette destination

de coopérer à l'éducation de l'humanité pour amener celle-ci à une morale supérieure. Quant à l'*idéal* de cette morale, il a mieux à faire que de s'épuiser dans le *sentiment national*, qui n'est pas autre chose qu'un *sentiment de horde* porté à la *$n^{ième}$ puissance;* il doit embrasser au moins l'humanité *capable de civilisation.* Mais comment arriver à ce résultat? Le chemin est déjà frayé grâce à la formation de systèmes d'États comme le système européen. Celui-ci, par exemple, commencera par l'humanité européenne... qu'il fondra en une unité sociale, quelque lâche que doive être celle-ci. De l'Europe, ce processus pourra gagner d'autres parties du monde.

L'humanité civilisée, pour ne pas disparaître dans l'aveugle processus naturel, doit maintenir cet idéal, même sans espoir de l'atteindre prochainement.

En ce qui concerne la science sociale, c'est certainement la plus belle partie de sa tâche que de constater par quels chemins, — par quels âpres chemins, — haletante, dégouttante de sang, l'humanité cherche à s'orienter vers ce but... inapercevable encore, — encore dans les brouillards de l'avenir!

## V.

## Morale et reconnaissance de la vérité.

### 1. — Les deux éléments de la morale.

Une chose ressort clairement de ce qui précède : c'est que la morale n'est pas l'œuvre de l'intelligence humaine raisonnant, qu'elle n'est pas une chose que l'intelligence et la volonté humaines aient créée à dessein et consciemment, mais qu'elle est, comme toutes les institutions humaines, un résultat de développement naturel : ce développement est favorisé par les sentiments ainsi que par les pensées naturelles et naturellement nécessaires des hommes, il procède de la coopération de ces sentiments et de ces pensées avec les forces impulsives et agissantes de la vie, il est, en quelque sorte, la moyenne de l'action et de la réaction réciproques entre la nature et la vie humaines.

Il s'en suit que, dans ce résultat, nous pourrons distinguer deux sortes d'éléments : l'élément naturel et l'élément humain. Le premier est l'élément éternel et invariable, revenant et se reproduisant toujours et partout, dans tous les temps et dans toutes les zones terrestres; le second est celui qui change éternellement, parcequ'il représente ce qui est individuel, le genre individuel de l'action réflexe humaine sur les circonstances et les forces fournies par la nature.

De là vient que, dans la morale de tous les peuples et de tous les temps, nous trouvons toujours quelque chose d'analogue, de typique et en même temps quelque chose d'individuel, car c'est toujours et partout le même processus social... qui produit la morale, tandis que les diverses mo-

dalités de ce processus influent diversement sur la création résultant du dit processus.

L'homme est de nature placé dans un cercle de nécessités qu'il ne peut pas changer. Sa tendance est fatalement toujours de s'accommoder tant bien que mal à ces nécessités, d'arranger sa vie aussi agréablement que possible. L'habitude l'aide à passer par-dessus les choses les plus pénibles. Elle l'émousse. Il s'accoutume aux ardillons du manteau de supplice qui l'enveloppe et il ne les sent plus. Il considère les souffrances qu'ils lui causent comme dérivant d'une nécessité supérieure, et, sachant que les protestations contre ces souffrances n'aboutiraient à rien, il renonce à une lutte inutile, il cherche instinctivement les moyens d'adoucir un peu les rigueurs de sa destinée.

En cédant à cette tendance naturelle ou, pour mieux dire, en étant entraîné par elle et en faisant tout ce qui résulte spontanément de sa propre constitution et de sa situation, mais en le faisant avec *réflexion*, ce qui est encore dans sa nature, il croit agir librement. Il croit voir une preuve de sa liberté dans le coloris individuel de ses actes; il ne s'aperçoit pas de ceci : c'est que la réflexion, tout en différant de forme individuellement, est pour tout le monde pareille quant au noyau.

Si, dans cette tendance, — qui s'exprime par ses actes nécessaires bien qu'accompagnés de réflexion, — il vient à trouver une manière de procéder qu'il expérimente et si, après une longue pratique, il reconnaît que c'est la plus adéquate, la plus appropriée au but, celle enfin qui correspond le mieux à sa situation donnée, il estime que cette manière de procéder est la bonne, la seule bonne et... morale. Le contraire lui paraît immoral.

L'homme arrive ainsi à un cercle d'idées morales qui correspond exactement au cercle plus ou moins grand ou petit de ses besoins et de ses observations, au degré plus ou moins bas ou élevé atteint par sa culture, aux circonstances de sa vie, plus ou moins simples ou compliquées, — qui s'applique à tout cela, qui croît avec tout cela, s'élargit et se développe en même temps.

### 2. — Dans la suite des ages, la morale ne change que de forme.

Nous l'avons vu : tous les sentiments moraux de l'individu ne se développent que dans le cercle de son groupe social, ils ne se développent que par l'action de ce groupe sur l'individu.

Représentons-nous le sauvage primitif, l'homme de la horde-bétail. Quelle est sa morale ? Le sentiment naturel de la solidarité le rattache aux siens. Faire cause commune avec eux, les aider, leur être dévoué, prendre leur défense : voilà une de ses idées morales

Mais les étrangers, les gens de l'autre horde, leur dressent des embûches, convoitent les biens de la première, font irruption dans son territoire de chasse, diminuent ses aliments, assomment à l'occasion ou enlèvent l'un ou l'autre de ses membres. Tuer ces étrangers, s'emparer de leurs biens : telle est la seconde idée du sauvage.

L'élément naturel, l'élément éternel de ces idées reste inhérent à l'esprit de l'homme, il survit à la sauvagerie : il persiste sous des écorces variables, sous des formes plus raffinées, pour toute l'éternité humaine.

Vis-à-vis de l'étranger, il n'y a encore aujourd'hui, comme il n'y avait, voilà des milliers d'années, que la lutte pour la domination ; entre groupes sociaux étrangers, il n'y a encore aujourd'hui, comme de tout temps il n'y avait eu, qu'une alternative : ou la lutte, ou l'alliance pour la lutte contre des tiers. Après des milliers d'années de développement, au milieu d'une civilisation supérieure, nous rencontrons cette morale primitive des sauvages... sous le nom de patriotisme, de bravoure, d'héroïsme, — car les idées morales *ne changent que de forme*, leur fond est impérissable, ou du moins il ne périra qu'avec l'humanité.

Satisfaire d'une façon naturelle les besoins de son corps est une jouissance pour le sauvage... comme pour l'homme civilisé. A ce fait naturel se rattache un cercle d'idées morales, — lesquelles dans le cours du temps ne changent que de forme, mais ne changent point d'essence.

Plus que l'homme civilisé, l'homme de la horde sent qu'il n'est rien sinon une partie d'une communauté, car, sans les siens, sans sa horde, sa vie serait à chaque instant à la merci des animaux et de la horde étrangère, ennemis plus forts que lui.

Apaiser sa faim et sa soif ne peut paraître immoral au sauvage; apporter à manger à ceux des siens qui, trop jeunes ou trop vieux, ne peuvent se procurer eux-mêmes leur nourriture, — il doit immanquablement considérer cela comme bon et utile, comme un devoir moral.

Entre les faibles et les vigoureux se produit un rapport réciproque de protection et de reconnaissance, dans lequel avec les progrès de l'âge on est tour à tour passif, actif, puis à nouveau passif. Cette protection des enfants et des vieillards crée une idée morale. Lorsque les temps ou les circonstances, ou encore les dispositions de caractère individuelles amènent une horde à supprimer les misères de la vieillesse en supprimant la vie des vieillards, cet usage s'élève localement et momentanément à la sphère des actions morales. De même on a, selon les temps et selon les lieux, des idées différentes sur le fait d'élever les enfants ou de les exposer. Le noyau de l'idée morale est cependant le même. Des actions procédant de la tendance naturelle sont pratiquées sous telle ou telle forme; la pratique qui subsiste et qui est reconnue comme appropriée au but est celle qui s'élève à la sphère de la morale.

Les relations entre les sexes et la répartition du travail économique entre eux se règlent selon l'époque et les circonstances, selon le tempérament individuel de la horde, selon la constitution physique et intellectuelle de cette horde. Et que de tous ces facteurs résulte la communauté générale des sexes, ou la polygamie, ou la polyandrie, la pratique qui est reconnue comme appropriée au but et *qui subsiste*... devient un élément de la morale : elle devient l'objet d'un devoir moral et d'un précepte moral.

Le cercle des conditions de vie s'élargit, une nouvelle série d'actions et d'usages commence, une nouvelle sphère d'idées morales surgit, dès qu'une horde domine sur une

autre, ou dès que deux hordes se sont associées pour en repousser ou en refouler une troisième, ou enfin dès qu'en faisant des prisonniers parmi les étrangers on s'est fait des valets et des esclaves.

La manière la plus pratique de traiter les prisonniers, les esclaves et les valets, la manière la plus pratique d'agir avec les alliés fournissent de nouvelles bases d'opinions morales. La domination raisonnable et pratique sur les gens domptés est la seule morale ; la fidélité à l'égard des alliés produit une nouvelle idée morale.

La manière différente de traiter les membres des différents cercles sociaux crée, avec le temps, des règlements de morale qui ont force de coutume avant de se condenser en règlements de droit.

Ce n'est pas tout. De même qu'il paraît pratique et sage d'agir différemment dans toutes les phases de la vie, selon qu'on appartient à la génération des jeunes ou des vieux, selon qu'on fait partie des hommes mûrs ou des vieillards, selon que les femmes se trouvent aux divers âges de la vie, — de même il se forme un étalon de morale différent pour les hommes dans les diverses positions sociales.

La morale de ceux qui commandent n'est pas la morale de ceux qui obéissent. L'obéissance sans restriction est reconnue comme étant la morale des valets et des esclaves, l'énergie inflexible et la rigueur dans le maintien de la discipline sont reconnues comme étant la morale des maîtres. Ainsi le meurtre du maître, par exemple, peut être considéré comme étant un acte immoral de l'esclave, — le meurtre de l'esclave peut n'être pas du tout considéré comme un acte immoral du maître.

### 3. — Morale et fictions.

L'homme ne se contente jamais des faits seuls. Une particularité de l'esprit humain en train de réfléchir est de vouloir toujours supposer et de supposer toujours aux faits... des causes qui n'ont rien à voir avec les causes naturelles. Partout où il aperçoit un fait, il tente de donner

une explication, et cette explication... il commence par aller la chercher aussi loin que possible.

L'homme est de nature forgeur de mythes, poète. De même qu'il forge, pour les phénomènes de la nature... des interprétations et des déductions anthropomorphes, de même il agit pour les faits sociaux.

La première explication qu'il donne d'un fait social est mythique et poétique. Ainsi qu'il commence par attribuer son existence à une création par un être transcendant, ainsi également il attribue toutes les différences sociales à divers actes de création accomplis par cet être supérieur. Il se plaît particulièrement à faire dériver de dispositions prises dès l'origine par le créateur du monde ce qui, dans l'organisation sociale, a été créé par la force des occurences.

Inconsciemment dirigé en cela par son penchant à doter chacune de ses idées morales... d'une sanction supérieure, l'homme s'imagine préparer ainsi des fondements solides à l'édifice de la morale.

Exemple : les rapports sociaux s'étant assez perfectionnés pour que le meurtre soit défendu et pour qu'épargner la vie du prochain soit devenu un précepte moral, son esprit forgeur de mythes fait apparaître un Dieu de flammes qui, au milieu des éclairs et du tonnerre, accorde au législateur une table de la loi sur laquelle se trouvent les mots : « Tu ne tueras point. »

Toute morale humaine, depuis les temps primitifs jusqu'aujourd'hui, a présenté, présente un double caractère. Résultant des faits et des situations réelles, expliquée par des circonstances inventées : telle s'offre à nous la morale de tous les temps et de toutes les zones terrestres. Toujours la vérité et la fiction s'entremêlent en elle de telle façon qu'on ne peut séparer l'une de l'autre. Et c'est toujours sous l'aspect de l'ensemble ainsi constitué, sous l'aspect de cet ensemble dont il n'y a rien à retrancher, que la morale se grave dans les sentiments des hommes. Ils ne peuvent la concevoir autrement.

Soit que les époques théologiques appuient la morale sur les commandements de Dieu, soit que les époques philoso-

phiques la fassent provenir des *idées* morales innées chez les hommes, toujours nous voyons la fiction et la vérité fondues ensemble, et il semble que celle-ci ne puisse exister sans celle-là.

Bien mieux : pendant que la morale s'enchevêtre avec toutes les fibres du cœur, devient une partie du moi intellectuel, — le mythe sur lequel elle est greffée prend racine dans l'esprit.

Il semble que la *morale* ne puisse jamais être maintenue qu'avec le mythe, que toute attaque au mythe amènerait la chute de la morale.

Il en fut ainsi de tout temps, il en est encore ainsi.

Socrate fut accusé de miner la vertu et la morale, ces puissances réelles de la vie, parcequ'il mettait en doute l'existence des dieux de l'Olympe. Pareillement aujourd'hui on considère comme un dangereux ennemi de la morale quiconque est assez audacieux pour critiquer l'un des *mythes* que l'on a *donnés* pour base à notre morale, quiconque nie les « idées morales innées, toujours et éternellement vraies », et tente de présenter la *morale* comme un produit de situations sociales et de faits sociaux, produit pouvant se modifier avec les unes et avec les autres pour prendre les formes les plus variées.

Dans les domaines les plus divers, la naïveté, au nom de la morale, soutient cette lutte contre la vérité.

Un sentiment moral développé a engendré le mythe du monogénétisme ; il a tenté de renforcer l'idée et le sentiment de l'amour du prochain en les expliquant par une commune généalogie, remontant, pour tous les hommes, jusqu'à un même et unique couple.

On déclare donc que le polygénétisme est immoral, comme s'il était un danger pour le sentiment moral de l'amour du prochain. Cependant, on pourrait tout aussi bien fonder cet amour du prochain sur l'unité de genre de l'humanité polygénétique. *En fait* la base de ce sentiment est tout autre ; elle se trouve dans le développement de la civilisation de l'humanité.

L'histoire des sectes et des dissensions religieuses nous offre le même spectacle sous des formes innombrables. On avait prêté aux cérémonies religieuses les plus indifférentes... des rapports directs avec certaines idées morales ; ceux qui attaquèrent ces cérémonies furent donc honnis comme s'ils avaient attaqué ces idées morales, bien qu'il n'y eût aucun rapport nécessaire entre celles-ci et celles-là.

### 4. — Morale et science.

Aucun système philosophique n'a apparu, la science n'a fait aucune conquête sans avoir eu à soutenir cette lutte contre les prétendus gardiens et protecteurs de la morale.

Lorsque les « lumières » du xviii<sup></sup>e siècle, lorsque la philosophie matérialiste de l'époque... eurent dissipé quelques préjugés en faveur, beaucoup de personnes poussèrent un jésuitique cri d'angoisse : le savoir et le matérialisme étaient en train de miner la morale. Parcequ'à une époque donnée les idées morales ayant cours coïncidaient avec un certain degré de reconnaissance scientifique, parcequ'à cette époque on pensait que l'âme était une habitante passagère du corps humain et qu'après la désagrégation de celui-ci elle montait directement au ciel pour y commencer une nouvelle vie, il fallait que toute morale et toute éthique dépendissent du maintien de *cette* croyance. Oser mettre en doute l'immortalité de l'âme, c'était offenser la morale : comme si cette dernière ne pouvait prospérer que sur le terrain du dualisme entre l'âme et le corps et de l'immortalité de la première! Il est vrai qu'à diverses époques on a cherché à appuyer à l'aide de cette fable l'ordre moral existant. Certainement, on ne peut qu'approuver cette tentative lorsqu'on songe qu'il était impossible de mieux faire, étant donné que la reconnaissance de la vérité n'était pas plus avancée. Mais il serait vain de s'appuyer sur cette croyance, dès que la science est arrivée à en démontrer la fausseté. Il ne suit cependant pas de là, — pas du tout, — que rejeter cet appui, ce soit compromettre la morale, car la morale a pour base la vérité, elle ne repose point sur les

fictions. Toutes ces pieuses fictions n'ont du reste empêché ni l'immoralité la plus grande, ni les atrocités de l'inquisition et des procès de sorcières, ces forfaits... les plus révoltants que l'humanité ait jamais commis.

Il en est de même aujourd'hui pour ce qui concerne les attaques contre le darwinisme. Prétendre que l'homme descend d'animaux inférieurs, c'est ruiner la morale, au dire des cléricaux : comme s'il y avait quelque relation de fait entre la prétendue création de l'homme par un Dieu, d'une part, l'éthique et la morale, d'autre part, ou, mieux encore, comme si la morale était une conséquence de cette prétendue création !

Nous rencontrons le même phénomène à propos de la théorie de l'État. Le développement effectif de l'État a fait mûrir une idée morale de l'État. L'État humain est issu de tendances naturelles et nécessaires par nature ; c'est en vertu de ces tendances qu'il a crû, qu'il est devenu, aux époques de civilisation, ce qu'il est aujourd'hui : le protecteur du droit et des mœurs, le propagateur du bien-être et de la civilisation. Ce fait a produit dans l'esprit humain une théorie morale de l'État, un beau mythe d'après lequel l'État résulterait d'un contrat passé anciennement pour la protection du droit et pour la pratique de la justice. Ce mythe est l'expression adéquate de l'idée de l'État engendrée par le développement effectif de celui-ci.

Aussi, aujourd'hui, — quand on vient annoncer froidement le résultat de recherches purement objectives, quand on proclame que l'État s'est produit par la violence seule, qu'il ne doit son existence qu'à la supériorité de la force des uns sur la force des autres, — les trembleurs et les hypocrites se mettent-ils à pousser les hauts cris : on mine l'idée morale de l'État, on sape le droit, on bat en brèche la morale politique publique ! C'est comme la politique de ces parents à courte vue qui s'imaginent ne pouvoir inculquer à leurs enfants la morale et le sentiment du devoir qu'en leur mettant dans l'esprit toutes sortes d'histoires d'êtres surnaturels. La science peut-elle emboîter le pas, suivre de pareils errements, adopter des vues aussi étroites, des pro-

cédés aussi égoïstes ? La morale est le fruit mûr du développement effectif de la civilisation ; ce n'est pas l'endommager que d'étudier scientifiquement la branche sur laquelle elle a poussé ; bien mieux : la vérité sera certainement plus propice au développement de la morale que le sot mensonge sur lequel on a jusqu'à présent essayé de la greffer.

Comme le problème de l'origine des idées morales est bien trop ardu pour les spéculations humaines, il a toujours été plus facile de faire dériver ces idées... de fictions et de contes que d'en aborder l'obscure région. Montrer l'inanité de ces inventions, cela passe aujourd'hui encore pour attaquer l'ordre moral du monde.

Cependant, il n'est pas difficile de voir que, bien au contraire, tout progrès réalisé par la reconnaissance de la vérité, spécialement par la reconnaissance de la nature, ne peut qu'être utile à la morale.

Les évènements de la vie n'ont-ils pas pour composantes l'action toute-puissante de la nature et les actions de l'homme ? Ces dernières sont raisonnables si elles répondent aux indications et aux tendances de la nature, si elles lui sont adéquates et les complètent ; elles sont déraisonnables si elles méconnaissent ces tendances et les contrecarrent.

Il ne peut y avoir qu'un principe pour la sagesse humaine dans la façon d'agir, par conséquent aussi pour la morale humaine et pour l'éthique : *suivre les indications et les tendances de la nature à l'œuvre*. Par conséquent reconnaître la nature est la base de toute morale, — et la science de la nature, cette science tout entière, cette science comprenant toutes les branches de la vie humaine, est la base de toute éthique, science de la morale.

Sans science de la nature point de morale. Voilà pourquoi la morale est si basse là où la science de la nature est négligée ; voilà pourquoi la morale est d'autant plus haute et d'autant plus pure que l'on progresse davantage dans la reconnaissance de la manière d'agir de la nature.

La chose est, du reste, très simple. La nature possède toutes les propriétés que le monothéisme oriental attribue

à son Dieu, universalité de présence et toute-puissance, car au fond le concept Dieu n'est qu'un symbole de nature, symbole peut-être d'abord inconçu (1) et poétique, plus tard mal compris et mal interprété. Par suite de ces propriétés de la nature, il n'arrive jamais, en quelque lieu que ce soit, rien en dehors de ce que veut la nature, rien en dehors de ce qui est adéquat à la nature.

Or l'homme, lui aussi, est soumis aux commandements de la nature. Il est sous la contrainte de ses exigences ; il est *forcé* de satisfaire les besoins qu'elle a mis en lui ; il vit en vertu des forces et des facultés qu'elle lui a accordées et il est forcé de terminer sa vie en obéissant aux ordres qu'elle lui donne. Cette toute-puissance de la nature et les processus qui s'accomplissent par l'effet de cette toute-puissance se gravent profondément dans l'esprit de l'homme ; l'homme ne peut que difficilement imaginer un autre mode d'existence. Et ce mode paraît celui qui est bien et bon, — celui qui est raisonnable et moral. L'homme n'a pas d'autre échelle pour les processus de la vie que la *volonté supposée*, ou, en d'autres termes, la *tendance visible*, de la nature.

Ce qui est « naturel » lui paraît, précisément pour ce motif, raisonnable et moral, tandis que « non naturel » est, pour lui, synonyme de déraisonnable et immoral. C'est ainsi que le sentiment éthique de l'homme s'est façonné peu à peu, d'après la façon d'agir de la nature. Les normes de la nature, même dans la vie sociale, se sont transformées et condensées dans son esprit en idée morale.

De nature, les adultes et les vieillards dirigent la génération grandissante : aussi le respect et la vénération montrés par les jeunes aux vieux correspondent-ils à notre idée morale. Ce qui s'est fait, ce qui est *devenu* de façon naturelle, ce qui est adéquat à la nature, voilà ce qui est moral.

(1) Le traducteur pense que le mot *inconscient* signifie « *qui n'a pas conscience* » et non « *dont on n'a pas conscience* » ; il estime qu'il est abusif de lui donner le second sens, contraire à ce qu'indique la terminaison, et que par suite on ne rend pas le sens de *unbewusst* en traduisant ce mot par *inconscient*, comme on le fait généralement. *Unbewust* signifie « *dont* on n'a pas conscience », « *inconçu* » ou « *imperçu* ». Plutôt un néologisme qu'un contre-sens, surtout si le néologisme est formé suivant les habitudes de la langue.

C'est en cela, c'est dans la chose qui s'est faite naturellement, qui est *devenue* naturellement, dans ce qui est adéquat à la nature, que gît la base éternelle, fixe et immuable de toute éthique et de toute morale : agir d'une façon morale, c'est prendre, pour se guider à travers les évènements de la vie, la boussole de la tendance naturelle, c'est appliquer la façon d'agir de la nature.

Il s'en suit qu'à tout prendre il ne peut y avoir qu'une éthique et une morale. Cette éthique et cette morale sont toujours et éternellement fixes et invariables, comme est fixe et invariable la façon d'agir de la nature. Si cependant il y a, en morale, des manières de voir différentes selon les localités et les époques, cela provient, premièrement de ce que la reconnaissance de la nature ne se trouve pas toujours et partout au même degré et de ce que les hommes, à cet égard, se livrent aux illusions les plus grossières ; secondement, de ce qu'il y a des domaines entiers de la vie humaine, — tel le domaine social précisément, — que, par suite de lacunes dans la reconnaissance, on ne compte pas au nombre des domaines de la nature et dans lesquels *on ne soupçonne aucunement* l'intervention toute-puissante de celle-ci,... dans lesquels par conséquent on ne peut songer à faire subir aux idées morales héréditaires une correction dans le sens de la « volonté » reconnue « de la nature » et encore moins à seconder les tendances de la nature.

La science donc, en recherchant la vérité, en s'adressant spécialement à *la nature et à sa manière d'agir*, — en s'efforçant de les explorer jusque dans le domaine social, — travaille pour la *morale*, fraye les voies à la morale, même quand il lui arrive de renverser de vieilles *idoles* auxquelles on s'était attaché et de provoquer ainsi les lamentations des « moralistes ».

## VI.

## Le droit.[1]

### 1. — Conceptions du droit.

Toute étude, toute conception du droit avaient oscillé jusqu'à présent entre l'individualisme et un très vague collectivisme. Les chefs des deux camps ennemis contribuaient à la production littéraire, et, comme la vérité n'est ni dans l'un, ni dans l'autre, il n'est pas surprenant que ni la philosophie du droit, ni aucune des méthodes scientifiques actuellement en honneur dans les discussions sur le droit... ne nous satisfasse; que tous les travaux des écoles philosophiques de droit pendant des siècles n'aient abouti qu'à produire en nous la satiété, le dégoût.

Représentons-nous à grands traits ces tristes errements.

Les normes les plus primitives des agissements humains ont pour sanction soit la coutume, soit la volonté des Dieux; la foi et la coutume sont donc les premières origines du droit, c'est à dire de ce qui passe pour la règle directrice de nos actions. La réflexion s'éveillant distingue de ces préceptes de la religion et de la morale ce que les maîtres élèvent à la dignité de loi. Pour la jurisprudence à ses débuts, la source du droit ne pouvait donc être que *la loi politique*. Lorsqu'on voulut serrer la question de près et scientifiquement, il ne fut plus possible de se contenter de cette idée naïve, et alors commença le cercle vicieux : les uns cherchèrent la source de tout droit dans l'*homme*, dans sa nature, dans son penchant social ou dans des propriétés analogues, qu'ils lui attribuaient sans plus de façon ; les autres crurent l'avoir trouvée dans la collectivité, dans le peuple, dans la société

et sa « volonté collective », bref dans l'*esprit du peuple* (1).

La vérité, comme je l'ai dit (p. 271), est entre ces extrêmes. Le droit n'est ni le produit de l'individu, ni le résultat de sa nature et de sa constitution; il n'est pas non plus le produit du peuple, ou d'une volonté collective ou d'un esprit du peuple... que l'on a forgés *ad hoc*. Le droit est une création *sociale*, une forme de vie en commun produite par *la rencontre de groupes sociaux hétérogènes et inégaux en puissance*. Cette différence et cette inégalité sont les conditions préalables et nécessaires de tout droit.

Dans la horde primitive, — qui est un groupe homogène, un groupe dans lequel on ignore les distinctions, — il n'y a point de droit. Le droit, du reste, n'y est *aucunement nécessaire*, car à ce degré et dans cet état on pourvoit à tout avec quelques idées religieuses et *la coutume*. Dans la horde primitive règne une égalité absolue; mais l'égalité n'est pas un terrain sur lequel le droit puisse croître. Il n'y a donc, dans la horde, ni droit de famille (la promiscuité régnant), ni droit de propriété; il n'y a donc pas non plus de droit d'héritage, et, — vu l'absence de tout commerce, de tous échanges, — il n'y a aucune espèce de droit de propriété. Ce n'est point par des réglements *proclamés* que la vie est réglée; ce qui est *devenu* est sacré; les formes de vie *engendrées* à la longue *par les besoins*, ces formes, — dont nous appelons le contenu *coutume* et que l'on attribue généralement à la volonté des Dieux, parceque personne n'en a remarqué le surgissement progressif, — suffisent pour régler en tout point la vie de la horde primitive.

Mais, lorsqu'il y a eu collision entre des groupes dissemblables, lorsque les uns ont été domptés par les autres; lorsqu'il faut songer à faire vivre ensemble ces éléments ethniques différents... et par suite se préoccuper d'organiser la domination, — ce à quoi *l'une quelconque* des coutumes ne suffit pas exclusivement, car elle n'est pas reconnue coutume par l'élément étranger, — alors la violence exercée par le plus fort établit la possibilité et l'ordre, le

(1) Voir *Philosophisches Staatsrecht*, § 4 et 21, *Rechtsstaat und Socialismus*, I, § 4 et suivants.

système, de la vie en commun ou plutôt de la vie parallèle.

Dès ce moment les formes de cette vie parallèle *des éléments inégaux* commencent à se développer. A la longue elles se condensent par la pratique et l'habitude en normes et réglementations, et c'est ainsi qu'elles engendrent *le droit*. Le droit leur est donc postérieur.

## 2. — Exemples.

Quelques exemples. Le *droit* familial s'est produit par le rapt de femmes étrangères à la tribu : il a été la domination de l'homme sur *sa* femme. L'origine du *droit* du maître sur ses esclaves, c'est que l'élément étranger a été subjugué et astreint à rendre des services. *Le droit de propriété* résulte de la différence établie ainsi entre le seigneur, auquel les fruits du sol appartiennent, et l'esclave qui travaille le sol pour son maître. Dans la famille paternelle, ce sol, avec l'autorité violemment acquise, a passé du père au fils, et ainsi s'est produit le droit des successions. Lorsque l'élément étranger pratiquant le commerce fut entré dans cette organisation primitive de l'autorité, *l'échange des marchandises* créa le droit des biens meubles. Ce fut tout d'abord le droit des obligations commerciales; le développement du commerce et des relations amena ensuite toutes sortes de surcharges.

Toujours *ce qui produit le droit*, *c'est le contact d'éléments sociaux inégaux* : tout droit porte au front cette tache originelle.

*Il n'y a pas de droit* qui ne soit l'expression de l'inégalité, car tout droit est le moyen de rapprochement entre des éléments sociaux inégaux, le moyen de conciliation entre des intérêts en lutte, moyen d'abord imposé par contrainte, sanctionné ensuite par la nouvelle coutume, grâce à la pratique et à l'habitude acquise.

Le droit familial, pour ses débuts, soumet la femme et les enfants à l'autorité paternelle et concilie de force les intérêts contradictoires; plus tard seulement l'usage et l'habitude substituent à la contrainte primitive la *nouvelle coutume* et la *nouvelle morale*.

De même le droit de propriété consacre l'inégalité entre le propriétaire et le non-propriétaire relativement à l'objet de propriété; le droit des successions consacre l'inégalité entre l'héritier et tous les non-héritiers relativement à l'héritage; le droit des obligations consacre l'inégalité entre le créancier et le débiteur relativement à l'objet de l'obligation. Bref, tout droit procède de l'inégalité, tout droit a pour but le maintien et la fixation de cette inégalité par établissement de *l'autorité* (ou domination) du plus fort sur le plus faible. Tout droit est, à cet égard, un sosie de cet *État* duquel procède le droit, de cet État qui également a pour unique but le maintien et la *régularisation*, la systématisation, de la vie en commun... d'éléments *inégaux*... par le pouvoir des uns sur les autres.

Le maintien de l'inégalité : voilà donc le véritable principe, l'âme même... de tout droit. De là une conclusion : en face de chaque droit il y a un devoir, en face de tout individu ayant un privilège, il y a forcément un autre individu ou une multitude ayant des charges, de même qu'il est dans la nature de l'État de se composer de chefs et de subordonnés.

## VII.

### Droit et État.

C'est seulement *dans l'État* qu'un droit peut se produire; on ne peut concevoir qu'il existe un droit ailleurs que dans l'État : cela résulte déjà de ce qui précède. En dehors de l'État, il n'y a pas de droit, car le droit est une institution éminemment politique, c'est à dire éminemment propre à l'État : il est la chair de sa chair et le sang de son sang. Tout droit est un morceau d'État et contient, en quelque sorte, une parcelle de la souveraineté de l'État. D'où cette parcelle de souveraineté viendrait-elle pour entrer dans le droit, sinon du grand réservoir de souveraineté... que nous nommons le pouvoir de l'État, la force publique? De ce grand réservoir, la souveraineté de l'État se répand dans le droit, grande canalisation qui la distribue. On n'a qu'à tourner le robinet exécutif : la souveraineté de l'État, la force publique apparaît. (Dans l'État civilisé, on paye, pour user du droit de recourir à la puissance publique, une petite redevance, généralement sous la forme du prix de quelque timbre.) Peut-on imaginer un droit sans État? Pas plus qu'on ne peut imaginer une conduite d'eau sans réservoir à l'origine. Et à quoi servirait le réservoir sans la canalisation, la conduite, le robinet?

Jadis la scolastique avait trouvé le moyen de créer de nombreux systèmes de droit naturel, — droit qui, à ce qu'elle prétendait, existait et s'imposait même sans l'État, même en dehors de l'État et *au-dessus* de l'État. Mais le droit naturel a fait son temps, — le droit naturel est mort, est mort et enterré. Ce n'est pas malheureux.

Néanmoins *l'esprit* de ce droit naturel continue à flotter

sur les eaux de la jurisprudence. Ici on continue à parler encore de droits qui sont « innés » chez l'homme. On ne se borne pas aux « droits que la Révolution française a proclamés », tels que les droits à la liberté et à l'égalité ; on y ajoute d'autres droits « imprescriptibles », tels que, par exemple, le « droit de vivre », le « droit au travail » etc. Ces droits,... généralement, on les déduit de l' « idée de l'homme », être « libre, doué de sens et de raison », on les fait dériver dè l' « idée de justice ». Nous avons déjà signalé ailleurs ce qu'il y a d'arbitraire et d'absurde dans ces déductions (1). *Toutes les prémisses* que l'on continue d'emprunter à feu le droit naturel étant fausses, les déductions le sont aussi. Croire que l'homme soit un être « libre », c'est pure illusion ; croire qu'il soit un être « raisonnable », c'est une illusion bien plus grande encore. Si « raisonnable » veut dire « ne se laissant guider dans ses actions que par *la raison* et non par des instincts aveugles », il est absolument impossible de soutenir que l'homme, en tant que genre, soit raisonnable.

Pour poser ces prémisses, les « droits imprescriptibles de l'homme », il faut se déifier déraisonnablement, surestimer la valeur de l'homme et de la vie humaine, méconnaître complètement les seules bases possibles de l'existence de l'*État*.

La liberté et l'égalité rêvées sont incompatibles avec l'État, elles en sont même la *négation*. L'homme ici-bas n'a le choix qu'entre l'*État*, avec sa non-liberté et son inégalité nécessaires, et l'*anarchie*.

L'État implique beaucoup de maux inévitables ; par contre il crée et il protège *les biens les plus considérables* dont l'homme puisse jouir sur cette terre. L'anarchie, sans pouvoir nous offrir même le moindre de ces biens, élève à une puissance infiniment supérieure les maux inévitables même dans l'État, car le plus grand mal pour les hommes, dans cette « vallée de larmes », ce sont les hommes, leur stupidité et leur infamie. Ce mal, l'État lui-même ne le maî-

(1) *Philosophisches Staatsrecht*, § 21 à 23; *Rechtsstaat und Socialismus*, § 33 et suivants.

trise que difficilement; dans l'anarchie, il se déchaîne, il accumule horreurs sur horreurs. Il n'y a pas de troisième solution, car nous ne pouvons pas retourner à la horde primitive (1). Mais entre ces deux modalités d'existence sociale, l'*État* et l'*anarchie*, le choix n'est pas difficile.

Non moins grande est l'illusion de ceux qui prétendent emprunter un droit à la « justice » et au « sentiment de justice », placer ce droit au-dessus de l'État et en recommander la réalisation à l' « État ». Voyons. Qu'est-ce que la justice? Où pouvons-nous en trouver l'image? Ce qui produit en nous l'idée de justice, ce n'est que *le fait du droit*, — du droit, tel que celui-ci est arrivé à être dans l'*État*, bref, tel qu'il y est *devenu*. C'est d'après le droit institué par l'État que vont se formant notre idée de justice et notre réceptivité à l'égard de cette idée; notre *compréhension* de la justice, notre *sentiment* de l'équité n'ont pas d'autre origine. Arriverait-on à infirmer cette vérité, en faisant remarquer que, dans telle ou telle occasion, nous sommes *avec raison* obligés de reconnaître qu'un droit institué par l'État est injuste, qu'il blesse la justice? Non : c'est bien sous *l'influence du droit donné par l'État*, — du droit *étatique*, pour nous exprimer plus brièvement, — que se développe notre sentiment de justice. Quelquefois, à la vérité, il *paraît* se développer avant ce droit : c'est lorsque toutes les institutions juridiques n'existent plus qu'en vertu de la *loi écrite* ou *d'usages et traditions* enracinés, et lorsque par contre *les institutions politiques ont continué à se développer* et à prospérer *en entraînant notre sentiment de l'équité*. Dans les cas de ce genre, notre aspiration à la justice ne fait que précéder un nouveau droit *légal*, celui-ci étant déjà motivé par les circonstances, et par la phase de développement de l'État, ou *existant* déjà, pourrait-on dire, sous forme de droit *étatique* non encore écrit mais déjà reconnu. Il faut distinguer, précisément, entre les

(1) Engels, dans son ouvrage « *Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates* » (Origine de la famille, de la propriété privée et du droit) (Zurich, 1884), rêve d'un semblable retour à une « constitution des gentils ». Il faut une bonne dose de naïveté pour vouloir revenir à des formes d'existence sociale depuis longtemps remplacées. C'est comme si un vieillard voulait redevenir jeune homme!

aspirations à des réformes, légitimées par la situation de l'État ainsi que par son *degré de développement*, et les réclamations *contraires à l'essence ainsi qu'à tout le développement historique de* cet État. Bref, il faut distinguer entre les aspirations autorisées, ayant leur raison d'être... dans l'essence de l'État, et les *utopies.* Les premières sourdent spontanément de tout le développement historique de l'État jusqu'à l'heure qu'il est; les secondes font complètement abstraction de l'État et se placent sur un terrain sur lequel n'a *jamais* reposé une institution politique. Ce terrain, c'est « liberté, égalité », ainsi qu'une justice absolue, qui serait « de droit naturel » et qui ne tient aucun compte de l'État.

Qu'est-ce qu'une pareille « justice »? Comment est-elle constituée? Nous n'en savons rien et n'en pouvons rien savoir. *Notre* idée de justice est une simple abstraction, dérivée du droit *étatique*, liée à la destinée de celui-ci. Imaginons que le développement de l'État et le droit créé par l'État disparaissent de notre passé : *toute trace, toute notion* de justice disparaîtront de notre esprit. Platon savait cela, et, lorsque dans son « *État* » il se mit en devoir d'expliquer la notion de l' « homme juste » et de la « justice », il commença son explication en décrivant comment *l'État se fonde au moyen d'éléments hétérogènes inégaux.* Supposant que chaque élément social prend dans l'État le rôle que cet élément peut le mieux remplir, Platon nomme cette organisation de l'État et de la souveraineté de l'État l'organisation juste, et cette situation normale de l'État, dans laquelle chacun se plie au rôle qui lui convient, est pour lui le prototype de la justice. Ce n'est que par ce procédé indirect, le seul possible, *c'est en partant de l'État* que Platon arrive à la notion de justice, pour appliquer ensuite à l'homme individuel l'étalon de justice ainsi obtenu (1).

Les paroles de Trasymaque, dans le même dialogue, s'ap-

(1) « Maintenant terminons la recherche au sujet de laquelle nous avons cru que, si nous tentions de voir la justice sur un *plus grand objet* d'abord, nous reconnaîtrions plus facilement sur l'homme individuel comment elle est constituée. » (Platon, *L'État*, livre IV.) Ce « plus grand objet », Platon l'a choisi avec discernement. Ce ne pouvait être qu'en partant de l'État qu'il y avait moyen d'arriver à la notion de justice.

pliquent assez bien à ce qui est juste dans l'État : « J'affirme que ce qui est juste n'est pas autre chose que ce qui est avantageux pour le plus fort. » Ce qui est plus faible, dans l'État, est obligé de s'accommoder à ce qui est plus fort, et *l'ordre juridique* de l'État ne peut être autre qu'un ordre profitable à la puissance la plus grande qu'il y ait dans l'État. A la vérité, un pareil ordre juridique est ce qu'il y a de relativement meilleur pour les plus faibles, — et, dans ce sens, l'ordre juridique étatique fournit la seule idée de justice... concevable : il est la seule source où nous puissions puiser l'idée de ce qui est juste et l'idée de justice. Mais toujours et partout cet ordre juridique a été, a forcément et fatalement été le contraire de la liberté et de l'égalité. Par contre, à toutes les époques et en tous lieux, il a été l'expression des rapports réels de puissance entre les éléments sociaux de l'État. Néanmoins, au fur et à mesure que ces rapports se transforment et surtout au fur et à mesure que l'Etat se développe et progresse dans l'économie politique, dans les sciences et dans les arts, ces rapports de puissance se transforment progressivement dans le sens d'une plus grande humanité et d'une plus grande douceur : c'est ainsi que l'ordre juridique, le droit, s'est humanisé et que s'est perfectionnée de plus en plus l'idée abstraite de justice, empruntée au droit. Aujourd'hui, cependant, comme à l'époque de Platon, c'est l'État, l'État seul, qui peut être l'étalon de justice ; les conditions nécessaires de son existence et de son maintien forment donc les limites de cette notion. Ce que l'État est *obligé* de faire, voilà ce qui est juste : mais jamais, jamais ce que l'État *ne peut pas* faire ne peut être de la « *justice* ».

## VIII.

## Droit et morale.

### 1. — Droit public et morale.

Nous avons vu le droit se produire lors de la rencontre entre deux éléments sociaux hétérogènes : *là* où la nouvelle collectivité ne pouvait plus être maintenue par la coutume, par la morale de l'un de ces éléments. Le droit intervint, d'abord sous forme d'ordres formulés par l'élément qui exerçait la domination, dans cette discorde avec laquelle l'unité sociale ne pouvait plus subsister. Nous avons mentionné que le droit imposé se transforme à la longue en coutume et en morale, de sorte qu'à titre de droit, en tant que droit, il devient matière d'une nouvelle morale. Nous avons à expliquer l'apparente contradiction entre le fait d'une morale précédant le droit et le fait d'une morale postérieurement engendrée par lui.

D'où provenaient la coutume et la morale de la horde primitive? Des nécessités de la vie, — des communs besoins de cette unité sociale primitive. Les misères de la vie sont devenues différentes, les besoins communs ont pris une autre forme dans la *nouvelle* collectivité sociale, formée de deux éléments hétérogènes ou d'un plus grand nombre. Certes, faute de communauté de coutume et de morale, la violence, la contrainte et le droit *politique* ont été nécessaires au début pour maintenir le faisceau. Néanmoins l'usage, l'habitude, et toutes les forces qui, dans la horde primitive, avaient amené une constance de coutume et de morale... ne pouvaient manquer de produire également leur effet dans la nouvelle unité sociale.

Le nouveau droit ne fait qu'indiquer la voie dans laquelle ont immanquablement à se développer les formes nécessaires de la nouvelle unité sociale appelée à prendre, un jour, conscience morale de ces formes

On cherche et l'on trouve d'une façon ou d'une autre certaines modalités d'existence commune et possible; on se plie à leurs exigences : en reconnaissant et en acceptant ces dernières, on crée une nouvelle coutume, une nouvelle morale... à laquelle le droit avait donné la première impulsion.

Quel rapport y a-t-il entre cette nouvelle morale de la collectivité complexifiée et la première morale de chacun des éléments de celle-ci?

Force est bien à l'ancienne morale des éléments sociaux de se subordonner à la nouvelle, car tandis que celle-là garantissait l'existence du groupe simple, celle-ci garantit l'existence de la collectivité complexifiée.

Prenons un exemple pour mieux faire comprendre notre pensée. Pour la horde primitive, pour la tribu sans mélange, « étranger » et « ennemi » sont synonymes. La morale commande aux gens de l'une ou de l'autre de se ménager entre eux, d'anéantir impitoyablement les étrangers. Mais, à partir du moment où ces étrangers forment une partie de la nouvelle communauté, soit à titre d'esclaves, soit à titre d'alliés, soit à titre de nouvelle classe admise dans un intérêt quelconque de la collectivité (rapport consacré par un traité, duquel procède un droit), — à partir de ce moment l'ancienne morale doit faire place à une nouvelle. L'intérêt de la nouvelle collectivité, créateur du nouveau droit, élimine lentement l'ancienne morale qui identifiait « étranger » et « ennemi », — pour préparer les voies à une nouvelle morale, en vertu de laquelle l'esclave, l'allié ou l'individu admis dans l'union sociale est autorisé à réclamer protection et égards. Quand bien même l'ancienne morale *laisserait certains rudiments dans les opinions et les sentiments*, le nouvel intérêt de la nouvelle communauté n'en a pas moins créé une nouvelle morale.

Et le même processus se déroule dans tous les domaines

de la vie juridique, la nouvelle morale étant suscitée et promue par la formation, par les progrès du droit.

Dans l'État primitif ou même dans l'État féodal du moyen-âge, les biens des classes tolérées, — ainsi, par exemple, au moyen-âge, les biens des marchands ambulants, — furent toujours de bonne prise pour les classes dominantes, pour les rapaces chevaliers ; le pillage de ces biens ne choquait pas l'*ancienne* morale, ne nuisait pas à l'honneur du chevalier. Cependant un *nouveau droit* apparut, qui dans l'intérêt de la communauté protégea même l'avoir des bourgeois, et ce nouveau droit prépara lentement les voies à une *nouvelle* morale. Celle-ci triomphe aujourd'hui, et elle défend à la noblesse de s'attaquer à la fortune de la bourgeoisie. Sa victoire a été préparée par celle du droit d'État en ce qui concerne les choses de la fortune, et si la victoire du droit d'État a été difficile et lente, elle est aujourd'hui achevée à tel point que nous ne comprenons pas qu'au moyen-âge... des chevaliers et des nobles, se piquant d'honneur, ne se fissent aucun scrupule d'assaillir la première ville rencontrée et de piller les biens acquis avec tant de peine par les bourgeois.

C'est surtout à l'occasion du développement des sentiments patriotiques que l'on voit le plus nettement une nouvelle morale refouler l'ancienne, en conséquence d'un nouveau droit provoqué par les besoins et les intérêts de la nouvelle collectivité. La conscience qu'avaient, dans l'État primitif, les divers éléments sociaux... d'appartenir à la même tribu se transforme, avec les progrès du temps et de l'État, en la conscience d'appartenir à un même peuple, à une même nation. L'ancienne morale ne connaissait que le devoir, pour l'individu, d'être dévoué à son étroit groupe syngénétique ; le fait de la communauté d'intérêts dans la nouvelle collectivité produit une nouvelle morale qui exige le dévouement absolu des individus à cette *collectivité* composée d'éléments ethniques et sociaux très variés.

Faut-il donner des exemples de ce que nous avançons là ? En tout cas, nous n'aurons pas à aller les chercher bien loin.

Qu'était le patriotisme auquel la *morale* obligeait chaque Allemand, il n'y a pas encore bien longtemps? Désigner cette manière d'être par un mot, celui de «particularisme», suffit pour indiquer la profonde transformation que la *morale* a subie dans ce domaine, à la suite des *faits* et du nouveau *droit.* A l'ancienne morale correspondait encore la Confédération du Rhin, un fait que le même peuple, dans le même pays, ne pourrait pas ne pas déclarer souverainement immoral, symbole de trahison et d'insanité. Cette transformation s'est accomplie depuis les *faits* d'Iéna et les guerres de l'indépendance, depuis le *droit* de la Confédération germanique et le *droit* du nouvel Empire allemand. L'ancienne morale des *éléments* de la nouvelle collectivité a dû faire place à la morale nouvelle, à la morale de la collectivité, à la formation de laquelle le nouveau droit avait contribué. Mais, si le nouveau droit avait préparé et créé la nouvelle morale, celle-ci est devenue l'appui le plus solide du nouveau droit. C'est ce qu'elle est *maintenant*, c'est ce qu'elle continuera à être... jusqu'à ce que, — parmi les éternelles vicissitudes des choses terrestres, — de nouveaux faits et de nouvelles situations aient créé un nouveau droit, lequel aura pour victime la morale qui aura persisté jusqu'à cette époque-là.

Il est facile de prévoir les objections que l'on peut faire valoir à l'encontre de notre manière de concevoir le rapport entre le droit et la morale. Souvent les choses *paraissent* se présenter d'une façon inverse. *Souvent*, dans notre siècle, nous avons vu le puissant courant de la « morale publique » emporter un droit vermoulu. Pure *apparence* ! Dans les cas de ce genre le droit vermoulu n'était plus depuis longtemps qu'un paravent derrière lequel s'accomplissaient d'autres *faits*, se préparaient d'autres *situations* qui, les uns et les autres, exigeaient impérieusement leur consécration dans le *droit*, et qui, bien qu'un droit *écrit* existant s'opposât par sa lettre à ces revendications, étaient déjà parvenus *sans lui* à produire une morale. Celle-ci, se propageant violemment autour d'elle et pénétrant dans la conscience des masses, s'est élevée un jour comme un vent d'orage, a renversé

l'ancien droit, a emporté au loin la muraille de papier, après quoi le *droit* depuis longtemps demandé par les faits et les circonstances, le *droit* déjà entré dans la conscience, dans la morale, n'avait plus qu'à être formulé et consacré dans la loi.

S'il m'était permis d'employer, — pour symboliser tout ce processus, — une image un peu scabreuse, je dirais que, derrière le droit légal, époux *légitime* de la nation et reconnu comme tel par le monde, avait surgi dans l'ombre, par la force des circonstances, un droit illégitime, craignant encore de se montrer; que celui-ci, dans un commerce illicite avec la nation, engendra la morale encore illégitime et que, — lorsque celle-ci fut devenue grande, — il l'appela à son aide pour mettre violemment à l'écart l'ancien droit trompé, ayant perdu sa puissance et sa raison d'être, après quoi seulement aurait eu lieu la légitimation de la nouvelle morale par mariage subséquent.

« Mais ! il y avait donc un droit non écrit, un droit naturel, un droit de raison ! » : j'entends ce cri de triomphe des partisans du droit naturel. Tout doux ! Il est vrai que, à ces phases du développement, un droit tend à sortir du sein ténébreux des conditions de fait, à arriver à la lumière du jour et que, causant de terribles douleurs d'enfantement, il surgit à l'existence; mais ce n'est là en rien *un* droit naturel, *un* droit de raison, un droit qui existe indépendamment de l'époque et des circonstances. C'est, au contraire, le droit *qui chaque fois est impliqué dans les conditions de fait* et qui est *mis au monde par* elles, de sorte que, s'il est *naturel et raisonnable*, c'est parcequ'il leur correspond. Oui, dans ce sens on peut dire qu'il est naturel et raisonnable, puisque chaque fois il est réclamé par les circonstances et imposé par les besoins de fait; mais il ne faudrait point prétendre que ce soit *un* droit de nature ou de raison... restant toujours pareil à lui-même : *un* droit de nature, ou qui ait sa source dans *un* sentiment naturel qui nous donnerait conscience du droit, un droit de raison ou qui ait sa source dans la raison. Ce n'est, en réalité, que la *prétention*, émanant des circonstances réelles, selon les temps et les

lieux (prétention naturelle et raisonnable en ce qu'elle leur est adéquate), à un droit qui a déjà poussé de profondes racines dans la conscience morale; ce n'est que la *revendication* de ce qui ne *deviendra* droit qu'en se formulant dans la loi.

Objecter que la morale est la source du droit, c'est donc se tromper sur le processus véritable et effectif, dans lequel du reste il n'y aurait rien à trouver en faveur d'un droit de nature.

Il y a une autre objection qui paraît également corroborée par des *faits :* c'est que souvent un droit d'État ne passe aucunement dans la conscience morale de la collectivité et que, quelle que soit sa durée, il a toujours *contre* lui la morale publique, laquelle a des tendances contraires et finit par le faire succomber. Ce processus effectif, — qui, incontestablement, se reproduit souvent, — semble, en effet, constater la prééminence de la morale sur le droit, puisque celle-là serait la source de celui-ci. Ici encore il n'y a qu'une apparence : la réalité est tout autre.

Reconnaissons-le : nous voyons souvent en vigueur et en fonctionnement un droit étatique qui, malgré toute la puissance déployée par l'État, n'est là, pour ainsi dire, que comme un mécanisme inerte ; qui, pour fonctionner, ne cesse d'avoir besoin du déploiement de la puissance de l'État ; qui n'agrée pas à la morale publique, est nettement refusé et repoussé par elle ; qui ne peut jamais produire une morale et qui termine enfin, de façon ou d'autre, sa misérable existence sans être regretté. Toutefois, si nous examinons de près *ce qu'*est ce droit, qui a été impuissant à se créer un terrain moral dans lequel il pût enfoncer de vigoureuses racines, nous constatons toujours que c'est un droit issu... non pas de *circonstances impérieuses*, mais de l'arbitraire momentané d'un parti, d'idées et de théories fausses, de la méconnaissance des conditions réellement existantes. Oui, un droit de ce genre est toujours flottant, inconsistant, sans vigueur ; il ne vaut que par l'aide et la protection qui lui viennent du dehors ; il n'a pas de force vitale intime ; il est étranger et hostile à la morale publique, il n'est pas en

mesure d'en produire une nouvelle ; il est donc de prime abord condamné à périr, ou plutôt, dès le début, un pareil droit n'est *pas* un droit, il est incapable de vivre. Pis que cela : il est mort-né.

### 2. — Droit privé et morale.

Tout ce que nous venons dire sur les rapports et l'action réciproques entre le droit et la morale... s'applique aussi bien au droit privé qu'au droit public. Ce dernier produit aussi bien que le premier son atmosphère morale et est également influencé, dans sa durée, par cette atmosphère.

Veut-on un exemple ? Il suffira de prendre les transformations du droit concernant l'intérêt de l'argent (lois sur l'usure) depuis 1855 environ, dans quelques États de l'Europe, sans oublier l'Autriche. Ce sont d'abord les anciennes lois rigoureuses sur l'usure, correspondant aux dispositions du droit canonique, provenant des époques de tutelle et de contrainte économiques, — les lois contemporaines des corporations. Dépasser le taux maximun de 5 ou de 6 p. 100 était chose considérée par l'État comme punissable, chose non moins réprouvée par la morale publique. D'où provenait cette morale condamnant les taux supérieurs à 6 p. 100 ? *Les circonstances économiques*, les entraves mises au commerce, aux métiers et à l'agriculture, tout cela justifiait les lois sur l'usure ; ce *droit concernant l'intérêt* était une émanation des circonstances de fait, et c'était ce *droit* rigoureux... qui produisait dans l'opinion publique la conscience morale de la réprouvabilité de l'usure. — Cependant le développement économique ne cessait de progresser ; les entraves économiques tombèrent ; le commerce, les métiers, la terre, — sol, fond et tréfond, — furent libres ; l'industrie et tous les travaux de production prirent un essor jusqu'alors inconnu ; leur pouvoir de rendement, dépassa de beaucoup la limite non franchie auparavant. On commença à se trouver gêné et opprimé par cet ancien droit. Le besoin d'un droit nouveau, correspondant aux circonstances, se faisait sentir derrière la façade du droit *écrit*

et commençait à miner l'ancienne morale reposant sur l'ancien droit. L'ancien droit chancelait; il fut renversé. On proclama un nouveau droit; ce droit, en vertu duquel le taux de l'intérêt devenait libre, eut bientôt fait de supprimer l'ancienne morale et d'en créer une nouvelle : celle-ci ne vit rien d'immoral à ce que prêteurs et emprumteurs s'entendissent librement sur le taux de l'intérêt (tant que ne survenaient pas d'autres circonstances, telles que l'exploitation de la jeunesse, de l'inexpérience, de la gêne etc.). Alors l'État permit de créer et créa lui-même des établissements de crédit dont les statuts autorisaient des taux qui autrefois auraient été interdits et condamnés aussi bien par le droit que par la morale; et ce fut, parmi des personnages d'un caractère irréprochable, à qui serait mis à la tête de ces établissements de gros rapport ou tout au moins dans les conseils d'administration.

Cependant l'essor s'était arrêté; en vertu des lois économiques, une réaction était inévitable. Le commerce, les métiers, l'industrie et l'agriculture déclinaient; leur productivité baissait. On chercha le salut dans le rétablissement des anciennes entraves, dans le retour à la réglementation. La liberté illimitée de l'intérêt devenait choquante à une époque où les affaires n'allaient plus. Le nouveau droit cessait de s'appuyer sur la réalité des faits. Ceux-ci exigeaient un nouvel ordre juridique. Ce besoin existant ébranla l'ancienne morale, abattit l'ancien droit, et les anciennes limitations de l'intérêt redevinrent droit légal. Ce droit ressuscité eut d'abord à lutter avec les dernières forces de l'ancienne morale, mais il soutint victorieusement la lutte; les restes de l'ancienne morale disparurent et bientôt la transformation fut accomplie, d'autant plus que le pouvoir de l'État et les tribunaux correctionnels avaient préparé les voies du nouveau droit dans la morale publique.

On pourrait multiplier autant qu'on voudrait les exemples dans lesquels le développement du droit procède des circonstances de fait, dans lesquels le développement de la morale procède du droit; on les trouverait dans toutes les branches du droit privé. Qu'il nous soit seulement permis de signaler

encore les nombreuses transformations du droit du mariage et les transformations correspondantes de la morale qui chaque fois émane de ce droit. Dans les pays où l'indissolubilité a été le droit légal pendant des siècles, la dissolution du mariage est entachée d'immoralité, et, lorsque les circonstances, les faits, la liberté plus grande du développement de la société moderne forcent à donner légalement la liberté de rompre le lien matrimonial, ce qui a eu lieu récemment en France, le nouveau droit a longtemps encore à lutter avec l'ancienne morale. — A propos de cette loi, un journal mondain de Paris avait publié un article d'après lequel la morale publique, en France, si à la rigueur elle arrivait à s'habituer au divorce, ne tolérerait jamais que l'un ou l'autre des époux divorcés contractât un nouveau mariage. Il n'y avait pourtant pas de quoi s'émouvoir. La morale publique, en Europe, — en France, tout comme ailleurs, — avait subi jadis de plus rudes assauts, sur le terrain du droit matrimonial : le *jus primæ noctis*, par exemple, aurait pu la mettre à plus dure épreuve. Du reste l'opinion a donné tort à l'auteur de l'article. La loi ayant duré, l'opinion s'est parfaitement habituée au nouveau droit, au divorce et au mariage des divorcés. Ce droit, après tout, est raisonnable, car il tient compte des faits et des besoins.

### 3. — L'immuabilité de la morale n'est que relative.

Et maintenant une dernière question ; ce sera tout. Si la morale est éternellement variable et suit presque servilement le droit, qui chaque fois résulte des circonstances et des faits, d'où vient que les hommes sont toujours disposés à considérer la morale comme ce qui est immuable au milieu du changement des choses, comme l'*idée* éternelle qui domine toutes les choses terrestres périssables, à invoquer la morale comme étant cette idée, à l'envisager comme étant la mesure de tout droit et de toutes les institutions politiques ?

La cause de ce phénomène est bien simple. La transformation de tout droit et de toute institution d'État est visible.

Il nous serait impossible de considérer comme immuables le droit et les institutions politiques. Le *Journal officiel* publie aujourd'hui, par exemple, une loi qui remplace la loi d'hier; un décret contresigné par un ministre supprime une institution politique et en crée une nouvelle. Tout le monde saisit et reconnaît que *ce* sont *là* choses passagères et périssables. On les avait à l'instant dans les mains, on ne les a plus. Mais la transformation de la morale est lente et inaperçue; elle marche comme l'aiguille des heures sur un cadran. La durée d'une vie humaine n'est souvent qu'une minute à l'horloge de la morale. Qui peut percevoir le déplacement de la petite aiguille? L'historien et le philosophe le constatent, lorsqu'un certain nombre de générations sont passées; quant à l'homme ordinaire, « il entend bien la nouvelle, mais la foi lui fait défaut ». — N'est-ce pas naturel, qu'il cherche des *points de repère quelconques* au milieu du courant qui emporte les phénomènes? Jusqu'à Copernic, le globe terrestre tout au moins avait été fixe sous les pieds de l'homme; depuis Copernic, la terre circule en tournant sur elle-même et le soleil n'est pas absolument fixe. Est-il surprenant que l'homme soit saisi de vertige et qu'il s'efforce de découvrir dans son ciel quelque étoile immuable d'après laquelle il puisse régler sa course sur l'océan de la vie? Trouver de pareils points fixes et brillants à son ciel est un irréfrénable besoin de l'âme humaine. C'est à un besoin de ce genre que doivent d'exister... toutes ces « puissances éternelles » qu'il évoque. L'idée de morale fait partie de ces « puissances éternelles » dont l'homme ne peut se passer et dont l'existence sera *impérissable* aussi longtemps qu'il y aura des hommes sur la terre, car l'homme cherche *dans cette idée* et croit y trouver un point fixe d'après lequel il puisse se diriger dans ses actions et ses entreprises, une mesure d'après laquelle il puisse apprécier ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qui est noble et ce qui est vulgaire. Et ce qu'il cherche, il le *trouve*, en effet, dans l'idée de moralité. Cette idée est, pour chaque homme et pour toute la vie, ce point fixe, cette mesure. — L'erreur consiste seulement à croire, comme le fait l'individu, que *son* idée

de moralité est la seule, qu'elle est immuable, qu'elle est la même pour toutes les époques et pour tous les peuples. Il serait tout aussi exact de prétendre que la terre soit un point fixe dans l'univers; mais, de même que la terre, tout en circulant éternellement, fournit à l'homme un terrain fixe pour toutes ses tendances et ses actions, de même l'idée de morale fournit à l'individu un terrain fixe sur lequel peuvent s'appuyer son caractère, ses tendances et ses volontés. L'agriculteur ou le propriétaire d'un terrain se préoccupent-ils de ce que le sol sur lequel le premier fait passer la charrue, sur lequel l'autre se construit une maison, circule avec le globe terrestre? De même l'individu n'a pas à se préoccuper de ce que *sa morale* d'aujourd'hui paraîtra immorale aux générations à venir. Elle est *pour lui* le seul terrain fixe sur lequel il puisse tracer son sillon, édifier.

En fin de compte, l'individu, périssable qu'il est, ne trouve *que dans son for intérieur* ces lignes de direction sur lesquelles il se guide au milieu des fluctuations de la vie. Si l'homme s'imagine que ces lignes de repère sont en dehors de lui, ce n'est qu'en raison de l'étroitesse de ses aperçus. Vainement il les chercherait en dehors de lui, puisqu'il les a tracées lui-même *à l'intérieur de son être* et qu'elles sont destinées à s'effacer quand l'homme périra. Mais pour lui, pour sa conduite, pour son réconfort, pour sa joie, peu importe. Qu'il soit guidé par des sentiments simplement relatifs à des personnes, tels que l'amour véritable et l'amitié, ou par la foi sincère à laquelle s'abandonne un esprit pieux, ou qu'il se dévoue sans arrière-pensée à des idées élevées et qu'il s'enflamme pour son peuple et pour sa patrie, pour la vérité et pour la science, — chacun de ces sentiments, chacune de ces idées est, pour l'homme, un áxe lumineux autour duquel tournera sa vie, un phare qui lui signalera les écueils. Telle est la morale, dont le rayonnement le console, le rend heureux, l'anoblit. Malheur à lui, s'il ne l'a pas trouvée!

Que le philosophe et le sociologiste se livrent donc à des considérations sur la façon dont s'est produite la morale, sur les transformations qu'elle subit, sur la question de

savoir si elle est justifiée ou non, etc. A l'individu, pour la conduite de sa vie, il suffit de *posséder une morale*. — On peut donc se demander s'il en aura une et *laquelle* il aura. Ceci dépend du degré de développement de son groupe social, de la famille dans laquelle il est né et dans laquelle il a été élevé; des impressions qu'il a reçues dans son enfance, du milieu dans lequel il a grandi, des impressions qu'il a reçues dans son jeune âge, du sort qu'il a eu, *peut-être* aussi des observations qu'il a faites, mais *certainement* aussi, à un haut degré, de *l'ordre juridique* qui est maintenu par l'État et auquel il est *obligé* de se soumettre.

## IX.

## Tendances individuelles et nécessités sociales.

### 1. — Impuissance de la liberté humaine contre les nécessités naturelles.

En considérant le monde social et ses phénomènes, nous arrivons à reconnaître qu'il y a dans les choses une nécessité immanente en vertu de laquelle elles se meuvent, en vertu de laquelle elles ont leur tendance, et que cette nécessité se réalise tôt ou tard.

Il n'est pas au pouvoir de l'homme... de supprimer ou de contenir cette nécessité. Il est lui-même une partie du monde social et un élément des phénomènes sociaux ; il est donc soumis, dans tout ce qu'il fait et dans tout ce qu'il ne fait pas, à cette nécessité qui embrasse l'univers et qui est immanente à l'univers. Sa prétendue et apparente liberté ne peut en rien empêcher les choses nécessaires... de s'accomplir.

Le bon sens le reconnaît, en ce qui concerne les grands traits des « lois naturelles » (ou, du moins, de ce qu'on appelle ainsi) en train de s'accomplir ; il n'est pas apte à le distinguer en ce qui concerne les détails des actions individuelles, — ceux-ci étant plus fins, étant même microscopiques.

Laissons-lui un instant sa belle illusion, laissons-le croire qu'il agit « librement », et bornons-nous à examiner quel rôle on peut accorder à cette liberté d'agir, en présence de la nécessité naturelle s'acomplissant dans la vie individuelle et dans la vie de la société humaine. Les « actions libres » de l'homme peuvent être réduites à une notion les

comprenant toutes, à un commun dénominateur, pour ainsi dire : elles se ramènent à la *conservation*. Les processus qui s'accomplissent dans la nature et dans la vie humaine en vertu d'une nécessité immanente peuvent également être réduits à une notion les comprenant tous, à un commun dénominateur : le *changement* et la *périssabilité*.

Dans le domaine de la nature, tout est périssable. L'homme veut tout *conserver*.

Cette opposition entre les deux tendances générales qui règnent... l'une dans la nature, l'autre chez les hommes... pèse comme une malédiction sur tout « libre agissement » des hommes et les condamne pour l'éternité à s'exténuer dans une lutte inutile contre les nécessités sociales. On voit quelle est la valeur de la « liberté humaine » : c'est la liberté qu'a le lion prisonnier d'aller et venir dans sa cage, emportée de ville en ville selon les pérégrinations du propriétaire de la ménagerie.

Mais il servirait peu d'avoir acquis cette connaissance générale, — la liberté humaine impuissante contre la nécessité naturelle, la première se brisant contre la seconde, comme la vague qui assaillit la falaise et se dissipe en écume, — cela serait peu utile, si l'on se bornait là. Il est plus important d'étudier ce rapport général entre la « liberté » humaine et la nécessité naturelle, — pour *arriver à pénétrer l'essence et le caractère de tout agissement humain*. C'est ce que nous allons tenter de faire.

Nous disions : tout ce que l'on appelle libre agissement humain vise à conserver ce qui de nature est périssable : ce qui doit disparaître pour faire place à du nouveau. Nous nous efforçons de conserver notre santé, à la destruction de laquelle la nature travaille silencieusement, mais incessamment; nous nous efforçons de conserver notre vie aussi longtemps que possible, même lorsque son extinction est déjà devenue une nécessité naturelle.

Et il en est des autres biens de cette vie, comme de ces biens « personnels ». L'homme vise à conserver les biens matériels, même au delà des limites de sa vie, puisqu'il vise à les conserver pour ses descendants, et cette intention

peut, dans des circonstances favorables, se réaliser pendant toute une série de générations : les trésors des Crésus de l'antiquité n'en ont pas moins subi la loi universelle et ommipotente de la périssabilité naturelle et de l'éternelle transmutation. Dans les siècles futurs il ne restera pas plus de trace de la fortune des Rothschild de notre siècle.

L'homme vise enfin à conserver éternellement toutes les institutions sociales qu'il crée sous l'impulsion d'instincts naturels ; il tend à conserver éternellement toutes les créations intellectuelles au moyen desquelles il rend la vie... plus supportable, au moyen desquelles il l'embellit et l'anoblit. Toutes ses pensées, tous ses efforts n'ont qu'un but : conserver ces choses périssables que le courant fatal dont la source est dans la nature... affouille, mine, emporte ; nous voulons conserver la communauté sociale dans laquelle nous prospérons, et elle est condamnée à cesser d'être, comme notre vie individuelle. Nous voulons *conserver* notre langue, notre religion, nos coutumes, notre nationalité, et nous ne remarquons pas que chaque jour travaille à détruire ces biens moraux, que chaque jour est la goutte d'eau attaquant et creusant ce rocher... prétendu éternel.

Nous proclamons sublimes et héroïques ceux qui se sacrifient pour conserver les choses fatalement vouées à être détruites ; nous déclarons lâches et vils ceux qui se résignent à la nécessité naturelle. Résister aux penchants naturels, c'est de l'ascétisme, et les hommes ne refusent pas leur admiration aux ascètes ; suivre les penchants et les nécessités naturels, c'est généralement, dans notre esprit, faire preuve d'un « matérialisme » abject. Nos chefs-d'œuvre glorifient des maniaques qui n'ont pas su reconnaître l'inexorable omnipotence des nécessités réelles. Plus l'illusion a été grande, plus l'homme est grand. Les fondateurs d'empires universels, les Cyrus, les Alexandre, les César et les Napoléon ont excité notre admiration, parcequ'ils ont voulu faire l'impossible et le non-naturel et parcequ'ils ont succombé à cause de cela. Quant à l'homme simple qui se soumet à la nécessité naturelle imposée par les ambiances, il ne mérite pas qu'on s'occupe de lui !

Cependant tout notre libre agissement, tout notre héroïsme ne font que nous rendre *plus douloureux* l'inévitable accomplissement des nécessités naturelles sans le retarder d'un instant. La nécessité immanente aux choses et aux situations naturelles s'accomplit, quelle que soit notre persistance à la combattre. Il est parfaitement exact de dépeindre la vie humaine comme une lutte éternelle avec la nature, mais il est faux de penser que, dans cette lutte, l'homme puisse jamais, et sur un point quelconque, être vainqueur. Ce qui s'accomplit, c'est toujours et exclusivement la nécessité naturelle, ce n'est jamais une « libre volonté » de l'homme. La tendance de l'homme ne cesse d'osciller autour de cette nécessité, jusqu'à ce qu'elle vienne à coïncider avec elle : ceci détermine l'accomplissement. — Veut-on me permettre de recourir à une comparaison triviale? Supposons que nous ayons à trouver, dans un certain nombre de bouchons... de grandeur et épaisseur différentes, le bouchon qui conviendra pour une bouteille donnée. La relation entre la bouteille ouverte et le tas de bouchons est dominée par une nécessité naturelle immanente, en vertu de laquelle il n'y a qu'un bouchon qui puisse entrer dans l'orifice. Cette nécessité naturelle se réalisera si nous essayons de boucher la bouteille en ne cherchant que dans le tas à notre disposition : elle s'accomplira à côté de notre « libre agissement », qui consiste à appliquer sur l'orifice un certain nombre de bouchons, les uns étant trop gros, les autres pas assez. En les essayant ainsi, nous nous convaincrons de ce qu'ils *ne vont pas*. Il n'y en aura qu'un qui *ira* : celui qui a le diamètre voulu. Lorsque nous l'aurons enfin rencontré, nous boucherons la bouteille avec satisfaction, fiers de notre « acte libre ».

La comparaison est vulgaire, c'est vrai; mais nous allons l'appliquer à des cas sérieux, à des cas méritant des recherches scientifiques.

### 2. — Impuissance dans le domaine scientifique.

Il n'y a aucun domaine où la liberté humaine paraisse se déployer plus librement que dans celui du Penser scientifi-

que et philosophique. Les pensées ne sont-elles pas « libres »? N'ont-elles pas quelques territoires qui ne sont pas soumis à la censure et que les procureurs de l'État ne rendent pas dangereux? L'homme libre peut donc là prendre ses ébats à sa guise et se réjouir de sa liberté : il le fait du reste, comme il l'a toujours fait, sans contrainte et sans restriction. Or le but de son travail intellectuel est de découvrir des *vérités*; c'est donc d'arriver à *connaître*. Et quel est le résultat de ces « libres » efforts, qui ont été continués pendant des siècles? Encore l'histoire du bouchon! Après beaucoup d'essais inutiles faits par des hommes au Penser « libre », voici que quelqu'un a la main heureuse et trouve le bouchon qui convient à la bouteille philosophique. Le vide est comblé. Mais y a-t-il là une œuvre de notre esprit libre? Y a-t-il là un *mérite* de notre travail intellectuel? Du tout! C'est la nécessité immanente aux choses et aux situations... qui s'accomplit : en tâtonnant dans les ténèbres, nous rencontrons une vérité.

La recherche scientifique et philosophique faite par notre « esprit libre », cette application si haute de la « liberté » humaine, n'est qu'un jeu de hasard. Les vérités philosophiques et scientifiques sont des numéros gagnants entre les millions de numéros perdants d'un immense tourniquet qui tourne sous nos yeux, et nous, « penseurs libres », qui nous targuons de notre « travail intellectuel », nous sommes comparables aux petits enfants qui s'y prennent gauchement pour lancer la roue. — Voici que l'aiguille du disque tournant s'arrête sur un bon numéro. Dès lors, l'heureux gagnant est un penseur fêté, dont on vante les « *mérites* ». Il est cependant bien étranger au résultat de son travail intellectuel. Il n'a ni plus ni moins de mérite que les « mazettes » auxquelles la déveine n'a fait amener que des erreurs scientifiques et philosophiques. Il n'en a pas plus, disons-nous, car les malchanceux, en faisant passer sous l'aiguille fatale les innombrables mauvais numéros, ont contribué pour leur part à ce que celle-ci s'arrêtât sur un bon; ils sont tout aussi estimables et méritants que le gagnant. Et même le « grand philosophe » qui apparaît « une fois

dans des milliers d'années » a plutôt *moins* de mérite que les phalanges des petits, car, si le premier a eu la chance de bien lancer le tourniquet, c'est parceque les autres ont rendu possible cette chance en donnant l'impulsion à la mécanique nombre de fois avant lui.

### 3. — Impuissance dans les domaines législatif et politique.

Passons à un autre domaine de « libre » agissement humain, — la législation ; voyons quelle relation il y a entre la liberté humaine et la nécessité immanente dans les choses, dans les situations.

Ces messieurs de la majorité, qu'elle soit de droite ou de gauche, ont conscience de leur rôle : ce sont *eux*... qui font des lois, eux... qui sont les législateurs de l'État. Ils vont mettre dans leur œuvre le meilleur de leur science et toute leur sagesse. Ils placent dans les commissions et les comités leurs hommes les plus éminents ; ils chargent de l'élaboration des projets de loi leurs juristes les plus subtils. Et les amendements aux divers paragraphes ! Il faut voir comme chacun s'efforce d'étaler tout l'esprit qu'il peut tirer de ses cases cérébrales. — Et quel est le résultat de toute cette consommation d' « intelligence », de toute cette consommation de pensées « libres » ?

C'est généralement un misérable assemblage de pièces et de morceaux, qui ne se transformera en une loi passable, correspondant aux besoins, qu'après avoir été ravaudé et mis en harmonie avec les *conditions réelles* de la vie, avec la nécessité immanente en elles ! Savigny appelait ce phénomène un manque de vocation législative et il l'attribuait à « notre époque ». Va pour le manque de vocation, mais aucune époque antérieure n'a été sur ce point meilleure que la nôtre et aucune époque à venir ne le sera. — Les législateurs ne pourront faire des lois pratiques qu'en se pliant aux *besoins immédiats*, en tenant compte des *intérêts véritables*, bref en se conformant aux nécessités sociales, et c'est ce qui avait toujours lieu autrefois. Mais, dès que le législateur monte sur les grands chevaux de la doctrine, dès qu'il érige

des principes idéaux et qu'il prétend en déduire des lois pour créer un droit idéal et une justice idéale, — en un mot, dès que, au lieu de subir la nécessité sociale, il entre dans la région de l'activité intellectuelle *libre*, pour faire des lois... non d'après des besoins et des intérêts réels, mais d'après des *idées*, — dès lors il montre, dans ses œuvres législatives, ce manque de vocation indiqué par Savigny.

Le manque de « vocation » pour l'activité « libre » s'accuse à un degré bien plus élevé encore dans le domaine de la politique. Ici toutes les formes créées librement sont de déplorables spécimens qui, pour correspondre à la nécessité sociale et acquérir quelque consistance, ont besoin d'être remodelées par les véritables intérêts et les véritables besoins, ces puissants modeleurs. Sur ce terrain la grande maladroite est la « liberté » humaine « diplomatique »; tant qu'elle n'a point passé par l'école de la nécessité sociale, il lui manque la sûreté, la précision indispensables.

Ce qui accuse la caducité des créations de la liberté humaine, surtout en politique, c'est qu'ici, — ici où la nécessité naturelle et éternelle de passer et de changer se montre le plus inexorable, — ici précisément se fait sentir avec le plus d'énergie la tendance principale de tout libre agissement humain : la tendance à conserver et à acquérir.

Toutes les pensées, tous les efforts des hommes d'Etat ont pour objet la conservation, plus des acquisitions politiques et nationales; la nécessité naturelle de passer et de changer ne peut donc se frayer son chemin qu'en renversant violemment toutes les institutions humaines libres. De là vient qu'aucune institution politique ne peut être fondée sans violence et sans destruction, sans luttes pénibles et sans effusion de sang. — Ici donc la liberté humaine, dirigée dans le sens de la conservation et de l'acquisition, joue le rôle le plus pitoyable, tandis que la nécessité sociale, invariablement dirigée dans le sens de l'anéantissement et de la transformation, se manifeste dans sa sublimité la plus effroyable.

4. — LIBERTÉ RESTREINTE ET BONHEUR, VIE INDIVIDUELLE, DOMAINE ÉCONOMIQUE, DOMAINE POLITIQUE, ÉTUDE DE LA NATURE, SCIENCES ET ARTS.

Il nous reste encore à élucider une question importante : Quelle relation y a-t-il entre cette triste liberté de l'homme et le bonheur de la vie? Quand l'homme se sera rendu compte du néant de cette prétendue liberté, cela lui sera-t-il de quelque utilité? Cela lui permettra-t-il d'éviter un grand nombre de maux et d'être plus heureux? Étudions la question.

Certainement, si l'homme pouvait toujours et partout connaître à l'avance l'inexorable nécessité, il pourrait s'épargner beaucoup de désagréments et de malheurs, en subissant l'inévitable... dans une résignation silencieuse; mais cela est impossible : — d'abord parce que cette connaissance ne sera jamais en la possession de la généralité des hommes (Tout au plus sera-t-elle le lot de quelques individus exceptionnels), — ensuite parceque les oscillations autour de la ligne de la nécessité, qui constituent la seule liberté de l'homme, ont leur cause dans la nature humaine et que, par conséquent, *elles sont, elles aussi, une nécessité.*

Il n'y a donc pas lieu de songer à supprimer, pour l'ensemble des hommes, les désillusions résultant du conflit entre la liberté individuelle et la nécessité sociale; les maux provenant de ce conflit ne peuvent être épargnés aux hommes en général. Il est utile cependant de rechercher si, dans un grand nombre de circonstances de la vie, dans un grand nombre de champs d'activité humaine, une meilleure reconnaissance de la nécessité ne pourrait pas diminuer en quelque chose la somme des maux échus à l'homme ici-bas, ou, plus exactement, si par une pareille reconnaissance on ne pourrait pas prévenir une assez grande partie de l'excès des maux amenés par la liberté humaine et réduire ceux-ci à ce qui est strictement inévitable.

Nous avons déjà souvent insisté sur ce que nulle part et jamais on ne peut concevoir l'homme comme un être isolé,

car l'homme ne pourrait et ne peut jamais et nulle part exister isolément. Mais, si nous ne pouvons raisonnablement nous représenter l'homme que comme étant, de toute antiquité, membre d'une bande, d'une horde, son bien-être et sa vie dépendent du bien-être et de la vie de son entourage, n'existent pas sans ces derniers. Dès le début, la tendance à la conservation personnelle, qui est la cause la plus puissante des actions humaines « libres », n'est pas individuelle, mais sociale. Elle se manifeste en ce que l'on fait cause commune avec les siens et en ce que l'on cherche à supprimer les *étrangers*.

Cette *tendance à la conservation sociale*, qui ne peut exister sans le penchant à opprimer et à exploiter les étrangers, dirige incessamment les efforts et les actions des hommes vers de nouveaux domaines : non seulement l'économie politique et la politique, mais encore l'industrie, les sciences, enfin les arts. Dans la plupart de ces domaines, des tendances individuelles sont en opposition avec des nécessités sociales, et comme ces dernières (Cela va de soi) se maintiennent contre les premières, il en résulte que le « malheur » et le « mal » prédominent dans la vie de l'homme. En conséquence, si l'homme pouvait reconnaître ces nécessités immanentes aux choses et aux situations, et s'il avait la force de subordonner ses efforts aux nécessités en question, la vie humaine serait certainement bien plus heureuse. Mais, en général, cela est impossible, pour des raisons intimes et pour des raisons extérieures. Examinons, malgré cela, dans lequel de ces domaines seraient possible ou du moins imaginable la subordination des efforts individuels aux nécessités sociales, la soumission, et pour ainsi dire, l'accommodation personnelle.

Convient principalement, à cet égard, tout domaine d'efforts humains dans lequel la reconnaissance des nécessités naturelles est plus avancée que dans d'autres domaines. Tel est celui de la vie individuelle. C'est *ici* que les hommes se trompent le moins sur les nécessités naturelles ; ils ont depuis longtemps appris à subordonner leurs efforts à ces

nécessités. Tout homme tant soit peu raisonnable refoule la tendance à conserver sa vie par delà les limites à lui prescrites par la nature et se résigne à la nécessité naturelle de la mort.

A la vérité, il est une chose que beaucoup de peuples n'ont pas apprise ou que peut-être une direction donnée artificiellement à leurs pensées leur a fait oublier : c'est le peu de valeur de la vie. *Sur-estimer la vie* est une source de grands maux personnels. Une fâcheuse illusion fait que précisément les nations « civilisées » attribuent une valeur beaucoup trop grande au « bienfait » de la vie, en déplorent la perte comme un « grand malheur » et se préoccupent beaucoup trop de sa conservation.

Cependant, — si l'on prend pour mesure de la valeur « naturelle » qu'il faut attribuer à la vie humaine... d'une part le peu de ménagements que la nature a pour cette vie, d'autre part la production et la productivité de vie... que la nature fait régner dans l'humanité, — combien alors cette valeur doit paraître faible ! Une secousse du sol, et des milliers de vies humaines sont anéanties. Tout orage sur mer fait périr des milliers de vies humaines. Une épidémie, aujourd'hui ici, demain là,... et des centaines de milliers de vies humaines sont sacrifiées; un mauvais été, une insuffisance de récolte et la famine enlèvent souvent des milliers d'hommes dans des contrées trop peuplées.

La nature, après tout, peut bien se permettre de jouer ainsi avec la vie humaine. Est-ce que des millions de nouveaux enfants des hommes ne viennent pas au monde tous les jours, et la nature n'a-t-elle habilement pourvu à ce que cette productivité ne s'arrête pas ?

Eh bien ! est-il sensé ou justifié, en présence de ces conditions naturelles, de sur-estimer la vie individuelle comme le font les nations civilisées? Que de malheurs, que de souffrances on pourrait épargner aux hommes, si les institutions sociales, politiques et juridiques issues de cette appréciation exagérée de la vie... venaient à être supprimées !

A côté de la conservation de la vie elle-même, la satisfaction des besoins naturels est le but principal des tendances

humaines. Ici encore les formes créées par la liberté de l'homme sont directement contraires aux nécessités naturelles ; elles remplissent la vie, surtout celle des hommes civilisés, de tourments inutiles et de luttes inutiles. La nature invite l'homme à satisfaire les besoins de ses sens selon l'étendue, toute l'étendue de ses forces physiques. Une direction de pensées... en opposition avec la nature... a créé, dans ce domaine, des formes de vie qui contre-carrent cette nécessité naturelle et qui, sans la réprimer, ne font qu'augmenter la somme des maux inséparables de la vie.

L'homme est entraîné dans le domaine économique par la tendance à satisfaire ses besoins. Il serait superflu d'expliquer ici combien est pénible la lutte avec la nature. Les nécessités naturelles le talonnent incessamment, il s'efforce de s'en débarrasser. Il paraît réussir souvent, mais il finit par succomber.

Ses efforts se portent dans deux sens principaux. Il s'efforce de posséder, il est insatiable de possession, bien qu'il doive abandonner un jour tout ce qu'il a. Il tend à posséder toujours davantage pour se mettre au niveau de ceux qui possèdent plus que lui, et cependant l'inégalité économique est la nécessité naturelle.

Les besoins économiques conduisent l'homme au domaine politique, car l'État doit (C'est sa mission) fournir aux uns les moyens de satisfaire, aux frais, non pas au détriment des autres, leurs besoins économiques supérieurs, leurs besoins de culture supérieurs. Mais, comme toutes les institutions humaines, l'État est périssable, et l'État le plus ancien, en train de péricliter, est obligé de faire place à l'État nouveau, se développant vigoureusement. Que d'efforts inutiles on dépense néanmoins pour conserver en vie ce qui est destiné à périr !

De même, en ce qui concerne l'organisation intérieure des États, la liberté humaine, soit qu'elle devance le développement naturel des choses sociales, soit qu'elle le retarde, n'est jamais dans la ligne de la nécessité naturelle : elle est ou d'un côté ou de l'autre. De là provient dans la vie

intérieure des États, cette éternelle oscillation dont Comte pense qu'elle est l'effet de deux principes opposés, le principe théologique et le principe métaphysique, et qu'elle doit disparaître dès l'aurore de la science politique... positiviste. Quant à nous, nous pensons tout bonnement qu'elle trahit les impulsions naturelles de la « liberté humaine ».

La liberté humaine, par contre, remporte de grands triomphes dans les domaines technique, scientifique et artistique. La raison en est bien simple : dans les deux premiers, il ne s'agit que de chercher les nécessités naturelles, les faits et les lois véritables de la nature, — dans le dernier il n'y a qu'à reproduire les créations de celle-ci. Dans les deux premiers, les hommes n'ont qu'à s'en aller flairant de tous côtés, jusqu'à ce qu'ils trouvent, ou à expérimenter jusqu'à ce qu'ils réussissent. Dans l'art aussi, il y a des essais renouvelés jusqu'à ce que l'artiste soit satisfait. Dans toutes ces occupations, les hommes montrent beaucoup de patience et ils arrivent à peu près à leur but.

Pour aucune techniqne, aucune science, il n'est tâche plus haute que d'explorer la nature, que d'en reconnaître les lois. Or la nature est toujours la même, le courant de l'humanité ne s'arrête jamais et le désir de savoir reste toujours le même ; les hommes ne peuvent donc manquer de finir par surprendre les secrets cherchés. Mais ici toute la liberté de l'homme consiste à se plier à la nécessité que présente la nature ; le succès le plus grand consiste à reconnaître cette nécessité : à s'y accommoder, dans la technique, — à la savoir, dans la science. Ici donc les tendances de l'homme ne sont pas opposées aux nécessités naturelles. Voilà pourquoi, dans ce domaine, les efforts humains aboutissent à de plus grands succès et pourquoi l'homme y trouve un plus grand bonheur.

De même aussi dans le domaine de l'art. La reproduction libre est la tâche la plus élevée de l'art ; or l'homme, en vertu d'un penchant de nature, incline à cette reproduction ; voilà pourquoi la satisfaction de cet instinct lui procure une jouissance comme ferait la satisfaction de tout autre de

ses instincts. Son triomphe, son bonheur seront d'autant plus grands qu'il aura mieux réussi cette reproduction, qu'il se sera superposé plus exactement à la nature et à ses difficultés, qu'il l'aura exprimée avec plus de vérité. Il réussit d'autant plus fréquemment qu'il n'a pas besoin de faire violence à la nature, mais qu'au contraire, tout en s'abandonnant à des penchants établis pas elle, il n'a qu'à recevoir les leçons supérieures données par elle.

Il faut bien le reconnaître : le résultat de nos recherches n'est pas très encourageant pour les hommes en général, car la somme des malheurs et des souffrances augmente pour eux dans la proportion même où les efforts humains « libres » viennent se briser contre les nécessités naturelles. Cette conclusion ressort de la discussion à laquelle nous venons de nous livrer. Nous venons de le voir : — il ne peut y avoir véritables succès et véritable bonheur que dans les domaines de la technique, de la science et de l'art, accessibles seulement à une insignifiante minorité ; mais il y a très peu de bonheur à recueillir dans les domaines de la vie économique et de la vie politique, puisque là les efforts humains, contrebalancés par les nécessités naturelles, sont réduits à l'impuissance ; et, quant au domaine de la vie personnelle, il n'y a qu'une sage résignation... qui puisse diminuer tant soit peu l'inévitable souffrance.

---

# LIVRE V.

## HISTOIRE DE L'HUMANITÉ : VIE DU GENRE HUMAIN.

## I.

### Philosophie de l'histoire et sociologie.

La relation qu'il y a entre la sociologie et la philosophie de l'histoire est analogue à celle qu'il y a entre la statistique et l'histoire.

On a souvent dit que la statistique était une tranche d'histoire. Cela signifie que la statistique s'occupe d'une situation déterminée, tandis que l'histoire voudrait embrasser l'ensemble du cours des destinées de l'humanité. Il est évident que ce désir est tout simplement impossible à réaliser et que *toujours* la nature des choses empêchera l'histoire d'accomplir une pareille tâche. La statistique, se bornant dans le *temps* et dans *l'espace*, a donc une grande supériorité, en ce qu'il lui est possible de venir à bout de ses entreprises.

Il en est de même pour la sociologie et la philosophie de l'histoire. Celle-ci se propose de nous donner une idée générale de l'histoire de l'humanité; elle prétend nous donner la théorie du cours entier de l'histoire humaine, et partant elle est *condamnée* à échouer contre l'impossibilité d'apercevoir jamais l'ensemble. — Prendre l'idée d'une partie pour l'idée de l'ensemble faussera toujours l'idée de l'ensemble.

La sociologie, au contraire, est plus en mesure d'exécuter ses projets, puisqu'elle s'impose elle-même des limites. Elle renonce à embrasser l'ensemble de l'histoire de l'humanité; elle se contente d'étudier *le processus d'après lequel s'élaborent les associations humaines*, — ce processus de *Devenir*, dont l'éternelle répétition constitue toute histoire. Elle ne s'occupe *donc* pas de la signification du *cours général* de

l'histoire, — *ne le connaissant pas*; elle se contente d'établir la *régularité* de ce cours, d'étudier la façon dont s'opère le développement social, — bref, d'exposer les processus réguliers qui, sortis d'un contact donné entre des sociétés humaines, se déroulent en vertu de ces contacts et de réactions réciproques.

Ainsi, il est bien entendu que nous n'avons pas le dessein de nous aventurer à parler du cours général de l'histoire de l'humanité. Nous laissons cela à l'histoire de la philosophie. Mais nous étudierons les questions de principe qui ressortissent à la sociologie : celles relatives à la régularité dans le cours de l'histoire politique, ainsi qu'au mode de développement des sociétés. Nous examinerons si de grandes sections du cours de l'histoire ne nous offrent pas certaines idées, des directions générales (par exemple le progrès, l'anoblissement etc.) ou des formes collectives de processus sociaux.

## II.

## Régularité dans le développement.

### 1. — Domaine intellectuel.

On a souvent et beaucoup parlé d'une régularité que l'on *soupçonnait* dans les processus et développements spéciaux au domaine de l'histoire politique ; on a même *affirmé* positivement l'existence d'une régularité de ce genre ; mais, à notre connaissance et comme nous l'avons déjà signalé ailleurs (Voir *La lutte des races*, p. 4 et suivantes), personne n'est parvenu à *établir* d'une façon concrète et saisissable cette régularité. En présence de l'insuccès des auteurs qui avaient tenté de démontrer la régularité affirmée, les objections superficielles de ceux qui, niant une semblable régularité, parlaient de volonté libre et de Providence dirigeant les évènements... s'affirmèrent d'autant plus.

Or il est une remarque très intéressante à faire : dans des domaines qui à la vérité ne sont pas identiques à ceux de la vie politique et sociale, mais qui sont limitrophes et qui même se rattachent à eux par une relation intime, celle de cause à effet, on aperçoit si clairement une régularité de ce genre que les partisans les plus enragés de la volonté libre ou de la direction des évènements par la divine Providence ne peuvent la mettre en doute. Ils ne réfléchissent pas à ceci : en avouant que le développement est régulier, indépendant de la volonté de l'individu... dans des domaines comme ceux de l'art et de la science, ils concèdent par cela même qu'il y a aussi régularité dans les domaines les plus élevés de la vie politique et sociale.

Parlons donc d'abord des domaines dans lesquels aujourd'hui cette régularité n'est mise en doute par personne.

Nous démontrerons ensuite que cette *régularité-ci* est connexe avec celle qui existe sur le domaine social et sur le domaine politique, qu'elle leur est subordonnée.

L'art, la science, la philosophie se développant, progressant, chez un peuple : n'est-ce point là un lieu commun scientifique ? Qu'est-ce que nous exposent les historiens modernes de l'art, de la science et de la littérature, si ce n'est le développement régulier que l'objet de leurs études a eu chez les diverses nations? Or, dans ce développement, *l'individu est obligé de se soumettre à la loi de l'ensemble et au mouvement de la collectivité;* et il s'y soumet inconsciemment et involontairement. Que signifie par exemple ce fait... que le connaisseur peut, à l'aspect d'un chef-d'œuvre et sans en connaître l'auteur, déterminer exactement l'époque à laquelle ce chef-d'œuvre a été fait, l'école à laquelle il appartient et même presque l'endroit où il a été composé,... sinon que ce n'est point l'individu... qui forme ses œuvres d'après sa *volonté* et sa *fantaisie*, mais que c'est *la collectivité et son développement*, — l'individu étant né esclave de cette collectivité, agissant et créant en esclave? Ce n'est point l'individu... qui compose des poésies, c'est le génie poétique de son époque et de son groupe social; ce n'est point l'individu... qui pense, c'est l'esprit de son époque, de son groupe social qui pense en lui. Sans cela, il ne pourrait être question de développement collectif; sans cela, le connaisseur ne pourrait préciser si un tableau qu'on lui présente provient de l'école de Tintoret ou de celle de Rubens; si un poème latin est de l'époque classique ou d'une époque postérieure, si un fragment philosophique est de l'époque d'Aristote ou de l'époque d'Alexandrie.

Le fait que le connaisseur est capable de faire ces distinctions : voilà bien la meilleure preuve de ce que l'individu, dans sa manière de penser, de sentir et de créer, est influencé et déterminé par son époque, par son milieu social.

Dans ces domaines, nous reconnaissons généralement et sans être contredits... des faits dont nous nous refusons encore à tirer les conséquences nécessaires qu'ils comportent sur d'autres domaines.

Or nous avons vu que la manière de sentir, de penser et de créer propre aux hommes n'est pas autre que le résultat du degré de développement social et politique auquel ils se trouvent. Peut-on douter encore de ce que les hommes subissent dans leur éducation l'influence de la situation sociale et politique dans laquelle ils vivent, — l'ensemble de leur constitution et de leurs dispositions intellectuelles... étant toujours le même?

Qu'un enfant de paysan soit doué de dispositions artistiques, il passera sa vie, si on ne le change pas de milieu, à dessiner des figures grossières sur le sable ou à sculpter le bois avec son couteau. Si on le transporte dans une école artistique, — il deviendra le représentant de son époque et de son peuple, c'est à dire des couches dans lesquelles se trouve l'instruction et d'après lesquelles on apprécie le degré de développement de la nation. Ce résultat, il ne le devra pas seulement à ses dispositions naturelles; il le devra aussi au *milieu social* qui l'aura formé et au degré de développement de ce milieu. Il ne pouvait rien devenir d'arbitraire, il ne pouvait devenir rien d'autre que ce qui est *nécessairement déterminé* par cette collectivité et son degré de développement; il ne pouvait devenir rien d'autre qu'une pierre de plus dans l'édifice intellectuel élevé par cette communauté, mais non pas une pierre que l'on pût mettre arbitrairement à telle ou telle place, — une pierre, au contraire, à laquelle le développement de l'ensemble assignait une place précise.

Il est donc indubitable, et tout le monde en conviendra, que l'ensemble du développement *intellectuel*, ou, comme on l'appelle aussi, du développement de *l'esprit humain* ou *esprit de l'humanité*, suit une loi rigoureuse et que l'individu, — prenant une part active ou passive à ce développement, — *est condamné à laisser cette régularité rigoureuse s'accomplir par-dessus lui*, qu'il ne peut rien créer, qu'il ne peut même rien *penser* qui ne résume nécessairement des prémisses historiques données de ce développement. Il n'y a donc point ici de volonté libre de l'individu; tout ce qu'il y a ici, c'est une loi dominant la collectivité.

## 2. — Domaine social.

Quelle relation y a-t-il entre l'évidente régularité du développement dans ces domaines intellectuels et la régularité du développement dans le domaine social? La première est-elle possible ou même seulement concevable sans la seconde? Pour prouver que cela n'est point, il nous suffira de signaler l'intime rapport de cause à effet... qui rattache le développement intellectuel aux situations sociales et politiques.

Ce qu'on appelle le développement intellectuel des hommes n'est toujours et partout qu'un résultat de leur situation sociale, par conséquent aussi de leur situation économique. Nous avons signalé ailleurs (*La lutte des races*, p. 229) la liaison intime entre ces deux genres de phénomènes : entre la société, l'État, et la civilisation. Ici nous nous bornerons à rappeler encore une fois ce qui suit.

L'essence intellectuelle des hommes, leur développement intellectuel, partant leur façon d'agir et de créer intellectuellement, sont subordonnés au degré de développement politique et social... auquel ils se trouvent. Le nomade errant avec sa horde pense d'une certaine façon; d'autre façon pense le chasseur poursuivant le gibier dans les bois; d'autre façon l'esclave; d'autre façon le citadin vivant du commerce et des métiers; d'autre façon encore le membre de la classe dominante, et d'autre enfin le prêtre, puissant par l'attrait mystérieux de la religion. Leur Penser est déterminé par la place qu'ils occupent dans la société et par le degré de développement de celle-ci.

Nous sommes donc à même de comprendre sommairement la connexion qui existe entre l'*ensemble de l'agissement intellectuel* et le degré de développement social; mais ce qui nous manque, c'est d'examiner microscopiquement de quelle façon chaque individu dépend de ce degré de développement intellectuel et comment celui-ci détermine la manière individuelle de penser, de sentir et d'agir.

Pareillement, le physicien peut expliquer l'arc-en-ciel par

la place qu'occupent respectivement le soleil et les nuages. Cependant, il n'a pas le moyen de montrer comment chaque atome de vapeur se comporte à l'égard de chaque rayon de soleil, ni comment l'action de chaque rayon solaire sur chaque atome et sur chaque goutte d'eau en particulier produit, par la réfraction des rayons, cet arc aux diverses couleurs. Mais qui doutera, après la démonstration générale de la nécessité de ce phénomène, de ce que cette même nécessité planant sur l'ensemble force chaque atome et chaque goutte à coopérer à la production du spectre entier?

De même que nous voyons l'arc-en-ciel au firmament, de même nous voyons et comprenons dans sa nécessité le développement intellectuel collectif d'un peuple : nous comprenons que le rayonnement de l'état social (comme celui du soleil à telle ou telle hauteur) produit telle ou telle réfraction, telle ou telle culture, telle ou telle civilisation, et que, pour cet état de développement social, c'est tel ou tel spectre intellectuel et non tel autre... qui doit se présenter à nous, — quand bien même nous n'aurions pas les moyens de montrer,... microscopiquement, en quelque sorte,... l'*action* nécessaire et l'*influence* nécessaire de l'état social de l'époque sur chaque *individu*, sur sa façon d'agir, de penser et de sentir. Mais qui ne serait convaincu à l'aspect de cette action collective nécessaire? Il faut le reconnaître : celle-ci n'est que la somme des effets et influences nécessaires auxquels l'individu ne peut se dérober et de laquelle procède précisément cet effet collectif. Quant à ce qui sert d'intermédiaire entre l'individu et cet effet collectif intellectuel, ce sont les créations sociales, dont le développement régulier et nécessaire de nature s'imposerait à notre conviction en raison de la régularité et de la nécessité naturelle de cet effet collectif, quand bien même nous n'aurions point d'indices immédiats d'une pareille régularité.

Il faut donc, si l'on concède la régularité dans le développement de l'art et de la littérature, de la science et de la philosophie (Qui la nierait aujourd'hui?), confesser que cette même *régularité* existe dans le *développement des créations sociales* et que les individus sont entraînés par elle.

## III.

## Le développement de l'humanité.

Ce que nous avons reconnu en fait de développement social était toujours un développement partiel, local et momentané. Nous avons déjà insisté sur ce que nous ne pouvons nous représenter le développement de l'humanité comme étant celui d'un tout homogène, attendu que nous n'avons aucune idée d'ensemble, aucun concept nettement circonscrit du sujet d'un pareil développement. Il ne nous reste plus qu'à nous demander si nous ne pouvons point nous faire, en ce qui concerne le développement de l'humanité que nous connaissons, un concept dépassant le développement des groupes et communautés sociales isolés... et de quelle façon nous avons à nous représenter le développement de cette humanité, celle-ci, dans l'état de nos connaissances à son égard, étant pour nous une collectivité relative.

Nous savons que la naïveté biblique a imaginé, conformément à une « méthode théologique », pour nous servir de l'expression de Comte, le développement de l'humanité comme un arbre généalogique partant d'Adam et d'Ève. Nous avons signalé à plusieurs reprises que le concept « unitaire » et simpliste persiste encore dans le domaine de la science sociale, où Comte avec raison fait durer jusqu'à notre époque la phase théologique.

La théorie polygénétique, qui gagne du terrain chaque jour, oblige, il est vrai, les partisans du concept unitaire, de l'idée d'arbre généalogique, à modifier leur manière de voir, — toutefois, dans certaines limites seulement : elle leur fait admettre que le développement, au lieu d'avoir pour

origine un seul point, a commencé par plusieurs, par une infinité. A y regarder de près, cependant, il n'y a guère là qu'un *changement de forme* ou plutôt un changement de nombre : ou remplace *un* arbre généalogique par *plusieurs*. Quant à l'*essence* du concept, elle ne change pas : on admet un progrès *continu*, allant de ce qui est simple à ce qui est compliqué, des cotylédons à l'arbre adulte, de ce qui est primitif à ce qui est affiné. Et, ce qui est capital, on part, comme dans la théorie monogénétique, d'un point donné dans le temps, d'un *point* absolument primitif : on part du moment de l'apparition de l'homme. Inutile d'ajouter qu'on ne manque pas de suivre le développement jusqu'à « notre époque de lumière ».

Il est évident qu'un pareil concept est inconciliable avec la durée de la vie sur la terre. Cette durée, — d'après les résultats de plus en plus clairs de la science moderne, — dépassant tout ce que nous pouvons concevoir, il nous est imposible de nous représenter d'après un pareil schéma, simple ou multiple, le développement social décrit plus haut.

C'est qu'un schéma de ce genre ne correspond qu'à notre tendance à chercher partout le *Surgir*, tandis que, d'après la nature des choses, nous ne possédons que la faculté de reconnaître le *Devenir*.

Il n'y a véritable système scientifique (Oserions-nous dire *scientificisme?*) ou, pour parler comme Comte, de véritable « positivisme » qu'à partir du moment où nous refoulons en nous notre tendance à reconnaître le commencement des choses et où nous nous contentons de reconnaître le Devenir. Si nous gardons présentes à notre esprit deux idées, l'éternité de la vie sur la terre et notre incapacité à reconnaître le surgissement des choses, nous arrivons, pour le développement social, à un schéma tout différent. C'est en nous basant sur des faits que nous nous sommes formé un concept du Devenir de ce développement. Si nous faisons abstraction de toute unitarité et de tout point initial du développement, il subsiste, comme reste concret, un processus de développement... qui, *à diverses époques, en divers*

*lieux*, se déroule toujours d'après la même loi. Donc, ce que nous avons décrit plus haut, ces transitions par lesquelles... à la horde *pour nous* primitive, avec communauté des femmes et famille maternelle, succèdent le rapt des femmes et le mariage consécutif, puis des organisations simples pour dominer, puis la propriété, l'État et la « société », — tout cela, nous avons à nous le figurer... non point comme un processus spécial à une *humanité* qui représenterait à nos yeux une collectivité se développant sur une seule ligne ou sur plusieurs, à partir d'*un moment déterminé*, mais comme un processus s'accomplissant en *se renouvelant* toutes les fois que et partout où se rencontrent les conditions sociales préalables qui lui sont nécessaires. Si *aujourd'hui encore* nous pouvons observer, dans de lointaines parties du monde, les phases primitives de ce processus... s'accomplissant avec autant de jeunesse et de spontanéité qu'elles ont pu en avoir dans notre propre passé, cela ne s'accorde qu'avec un concept de ce genre et non avec le concept contraire, que nous avons mentionné.

La description que nous avons donnée du développement social prétend à autre chose qu'une vérité chronologique et locale, s'applique à autre chose qu'un sujet déterminé ; ce qui lui appartient et ce qu'elle revendique, ce n'est qu'une vérité *typique*, car notre description est celle d'un processus qui concerne le genre homme, partout où et toutes les fois que des groupes d'hommes se sont trouvés, se trouvent... dans les conditions sociales adéquates.

C'est donc faire preuve d'une manière de voir tout à fait fausse que de parler, comme le fait Comte, d'un « développement de l'humanité ». On ne peut parler que d'un *développement social* dans le ressort du *genre* homme. Toujours ce développement *commence* partout où se trouvent, partout où s'établissent les conditions sociales adéquates ; il se poursuit régulièrement jusqu'à un point final où, ne trouvant plus les conditions nécessaires à son développement, les manifestations de forces sociales... qui lui sont indispensables, il se ralentit et s'arrête. On ne saurait douter de la réalité d'un pareil arrêt du développement, lorsque l'on voit

les nombreuses régions qui étaient autrefois un théâtre de civilisation, un théâtre de puissant développement social, et qui sont aujourd'hui désertes, abandonnées. L'Asie, l'Amérique, l'Afrique nous fournissent de nombreux exemples de territoires étendus dans lesquels aujourd'hui toute vie est éteinte, sur lesquels cependant des développements sociaux avaient jadis produit de grandioses résultats de civilisation. D'autre part, il ne serait pas impossible que, dans les mêmes régions, le développement social recommençât, — il est même probable que ce développement social recommencerait... si les conditions adéquates survenaient : par exemple si de nouveaux colons venaient s'y établir.

Ces faits sont donc propres à faire penser que le développement social présente d'ordinaire un cours cycloïdal. Ce qui suffirait déjà à confirmer cette idée, c'est que le développement des États lui même est cycloïdal.

Je ne puis me dispenser de revenir ici sur cette idée que j'ai déjà exprimée à plusieurs reprises.

## IV.

### Le cycle du développement.

Lorsque j'affirme que la vie des États présente un cours cycloïdal et que toute nation parvenue à l'apogée de sa civilisation marche à son déclin, qu'elle n'est pas loin d'être emportée par quelque invasion barbare, je ne me dissimule pas que cet énoncé rappelle un peu les aphorismes de Hegel et de Schäffle. Les esprits calmes ne sont guère disposés à prendre au sérieux une affirmation de ce genre.

Il n'est cependant pas difficile de signaler, dans les conditions naturelles, *économiques* et *sociales*, de la vie des peuples, les causes de ce mouvement cycloïdal, et ces causes sont si évidentes, leur action est si prédominante et si générale, en même temps si nette et incontestable, que, quand on les connaît, on ne peut manquer de se convaincre de la généralité et de la nécessité naturelle de leurs *effets*.

Ces causes se trouvent dans le domaine de la vie économique et populationnelle. Or c'est là un domaine où il est absolument indéniable que l'homme n'est point libre, qu'il dépend de *besoins physiques*, où donc on peut irréfutablement compter avec les hommes comme avec des forces naturelles aveugles qui suivent leur voie régulière. Les hommes, comme nous l'avons vu, poussés par ces besoins et obéissant à leurs aspirations, s'élèvent toujours, par groupes ou par sociétés, d'un état primitif à un état civilisé, et, une fois arrivés à cet état, ils agissent de telle sorte que leur décadence, causée par d'autres groupes et sociétés, ceux-ci en plein essor, devient inévitable.

Chez un peuple primitif, par conséquent pauvre au point de vue économique, le seul besoin qu'éprouvent instincti-

vement les hommes, après celui de la conservation personnelle, est celui de la reproduction du genre. Là on procrée beaucoup d'enfants et la population augmente considérablement.

Chez les peuples à un haut degré de civilisation, l'homme désire assurer autant que possible à ses enfants une existence matérielle meilleure que celle qu'il a eue en partage. Chez les peuples à un degré inférieur, au contraire, un désir de ce genre ne peut restreindre l'augmentation des naissances, et cela pour une raison bien simple : c'est que tout être humain représente chez eux une force de travail de plus, ce qui déjà contribue à améliorer la situation. Une famille qui ne possède rien s'augmente donc sans souci, car les membres futurs de la famille ne seront pas plus mal partagés, sous le rapport de la propriété, que les membres actuellement vivants. Et même l'augmentation du nombre des travailleurs donnera plus de bien-être à toute la famille.

Telle est la raison pour laquelle la population augmente fortement chez les peuples à un *degré inférieur de civilisation et de bien-être.* Tant que dure ce mouvement d'augmentation, ils représentent, vis-à-vis d'autres communautés, une *puissance* populationnelle ascendante qui, à l'intérieur, peut s'appuyer sur sa production ascendante. Une population qui marche ainsi à la prospérité économique peut parfaitement constituer la base d'un système politique dominé par une minorité très instruite et civilisée ; elle forme ensuite, dans son développement normal, les assises de la puissance politique de cet État. Mais il ne peut manquer d'arriver qu'au cours du développement du dit État les couches inférieures du peuple s'élèvent à un degré supérieur de civilisation et de bien-être : dès lors, le souci du bien-être de la postérité commence à ralentir le mouvement des naissances. L'insouciance de jadis, compagne de la pauvreté, fait place à une « sage prévoyance » et la population devient stationnaire; elle finit par rétrograder. Partant la communauté devient plus faible en population qu'une communauté ne se trouvant point encore à cette phase de « raffinement », ce

qui entraîne la faiblesse économique et la décadence politique, tandis qu'une autre communauté, — celle-ci encore à un degré *inférieur* de développement, celle-ci possédant encore une classe prolétarienne qui est *pauvre* et qui, par suite, est en voie de développement normal, — remporte la victoire, grâce à sa puissance populationnelle.

Telles sont les causes réelles, toujours et partout agissantes, qui produisent le mouvement cycloïdal dans la vie des peuples et des États et qui expliquent pourquoi des nations très développées, avec toute leur civilisation, sont toujours anéanties par des « hordes de barbares ».

Ce n'est pas toujours et forcément du dehors que viennent toutes ces « hordes de barbares » ; celles du dehors, si elles étaient seules, ne seraient pas capables de détruire de fond en comble de puissants États civilisés. Chaque État, malheureusement, et ceci d'autant plus qu'il se trouve à un plus haut degré de civilisation, renferme en lui-même des hordes de barbares qui n'attendent qu'un signe, un moment critique, dans une guerre intérieure ou étrangère, pour commencer l'œuvre de destruction. Le renversement de tant de puissants États civilisés... par des hordes de barbares *peu nombreuses*... ne se comprendrait pas, si l'on ne savait qu'au moment du danger la colère que les ennemis sociaux de l'ordre existant conservaient en eux-mêmes contre les riches et les chefs... éclate violemment, met le feu partout et réduit en cendres l'œuvre pénible des siècles.

On ne peut empêcher ces ennemis intérieurs de devenir d'autant plus nombreux que le développement de la civilisation progresse davantage; ils sont comme un germe de destruction grandissant peu à peu dans chaque État et en préparant la ruine, tandis que les ennemis extérieurs lui donnent l'assaut.

## V.

## Progrès et nouveauté.

### 1. — Le progrès n'est incontestable que pour certaines périodes de développement.

Le fait de ce développement cycloïdal des États et des peuples est décisif pour la question du « progrès » dans le domaine de l'histoire humaine.

Deux assertions que j'ai émises dans *La lutte des races* ont choqué beaucoup de personnes et provoqué de vives critiques. Il semble que je ne me sois pas bien fait comprendre. J'aurais dit qu'il n'y a *aucun progrès* et qu'il n'y a rien d'essentiellement nouveau dans le domaine de la reconnaissance intellectuelle. Mes affirmations n'étaient pas aussi absolues. Je crois donc devoir donner quelques éclaircissements nouveaux.

Je reconnais *absolument* le progrès *dans le développement d'un monde de civilisation isolé, développement recommençant chaque fois et chaque fois s'achevant;* c'est ce qu'a exactement aperçu l'auteur d'un compte rendu très bref, dans la revue anglaise « *Mind* ». Cet auteur s'exprime ainsi : « La conclusion à laquelle arrive Gumplowicz est qu'il n'y a rien qui ressemble soit à un progrès, soit à une rétrogradation, dans le cours de l'histoire considéré comme un tout, mais qu'il n'y a progrès ou rétrogradation que *dans les périodes particulières* d'un processus qui fonctionne perpétuellement en cercle... dans certaines contrées où le processus social recommence perpétuellement. » Il est vraiment curieux que le critique anglais, analysant mon ouvrage en quatorze lignes, exprime exactement ma pensée,

alors que tant de critiques allemands, dans des comptes rendus détaillés, affirment que je nie *absolument tout progrès* (1)! En tout cas, je vois par là que je ne me suis sans doute pas exprimé avec assez de clarté sur ce point, et je me crois par suite obligé d'exposer mes idées plus longuement, — plus clairement, si je le puis.

Considérant l'homme comme un type constant, non seu-

(1) Par contre, Maurice Block, dans le *Journal des économistes*, serait disposé à accepter la négation complète du progrès (Je ne vais pas aussi loin) si j'avais fait une réserve au sujet de la science et de ses applications techniques. Le passage par lequel Maurice Block termine son compte rendu de *La lutte des races* est trop remarquable pour que je ne le reproduise pas ici : « Une des vues de l'auteur aura de la peine à se faire admettre : c'est la négation du progrès; les choses changent en apparence, mais non en réalité; elles changent, si l'on peut dire ainsi, de vêtement, mais non de corps ni d'esprit; et pourtant il y a du vrai dans cette proposition, et si l'auteur avait eu la précaution oratoire de réserver la science et ses applications industrielles, j'aurais été assez porté à lui donner raison, car je me suis plus d'une fois demandé si l'on peut prouver qu'il existait à Memphis, Babylone, Ninive, proportionnellement à l'ensemble des habitants, moins de braves gens qu'à Paris, Londres et Berlin. » J'adhère volontiers à cette réserve demandée par M. Block en faveur des sciences et des arts, mais seulement avec la contre-réserve exposée dans le texte au sujet de l'*interruption* du développement de la civilisation humaine! Qui nous garantit que le fil de ce développement, même du développement *intellectuel*, ne casse pas *complètement* de temps en temps et que plus tard les générations désireuses de s'élever à leur tour ne sont pas réduites à en filer un tout nouveau? Leur reste-t-il *quoi que ce soit* des acquisitions antérieures?

Était-il parvenu au moyen âge européen quelque chose des connaissances astronomiques, indubitablement très étendues, des Chaldéens et des anciens Égyptiens? Le fil n'était-il pas *complètement* rompu? Lorsque nous comparons les grotesques œuvres des artistes du moyen âge européen chrétien avec les produits de l'art grec, ne sommes-nous pas forcés de reconnaître que le courant du développement de la civilisation humaine se perd de temps en temps dans le sol pour reparaître longtemps après sur quelque autre point très éloigné, après s'être péniblement frayé un chemin à travers d'étroites fissures? Serait-on, par hasard, fondé à croire que des catastrophes comme celles qui anéantirent subitement des civilisations ayant coûté des siècles de travail soient désormais impossibles? que *nous*, avec nos presses à imprimer et nos machines à vapeur, nous soyons garantis par quelque charme magique et que *notre* œuvre intellectuelle ne périra jamais? Nous ne demanderions pas mieux que d'adopter cette opinion, pourvu que des hommes de science consentissent à nous rassurer sur *un seul* point : la stabilité de nos continents. A en juger d'après plusieurs indices très récents, les forces qui se déchaînent sous nos pieds, à l'intérieur de notre planète, paraissent avoir très peu de respect pour les produits de notre intelligence et de notre art, très peu d'égards pour les lois du développement de la civilisation humaine. En vérité, la civilisation humaine est menacée par des forces anarchistes de nature double : les unes... sociales, les autres... cosmiques. Nous saurons bien nous garder contre les premières; quant aux secondes, puisse un heureux sort nous protéger longtemps encore contre elles! Alors nous serons assurés de notre progrès *indéfini* dans les *sciences*, les *arts* et les *techniques*.

lement au point de vue physique, de même que Kollmann (Voir plus haut, page 153), mais aussi au point de vue intellectuel, je pense qu'une limite supérieure fixe est tracée à notre activité intellectuelle, que quelques natures exceptionnellement douées peuvent bien s'élever jusqu'à cette limite, mais que jamais un homme ne peut la dépasser.

La force physique d'un homme ne peut jamais franchir (C'est la nature des choses) un certain maximum, qui du reste a été atteint à toutes les époques par certains individus. Quant à la vigueur morale, — toujours et partout il y a eu, comme il y a encore, de bonnes et nobles natures, d'une part, des natures communes et bestiales aux degrés les plus divers, d'autre part. On sait que, dans le domaine moral, on ne remarque guère de réelle amélioration chez les hommes et que, s'il y a progrès apparent, ce progrès n'est que local et momentané, n'est causé que par des faits, des institutions et des mesures d'origine extérieure. Le domaine intellectuel est pareillement borné.

L'intellect de l'homme est toujours le même : il se meut dans une sphère que limite une surface *fixe* et *inélargissable*. Quelques génies parviennent bien, de temps en temps, çà et là, à toucher cette enveloppe; mais ce n'est point qu'ils dépassent les génies antérieurs : ils arrivent plus haut parcequ'ils prennent pour marchepied les conquêtes de leurs prédécesseurs. De même les générations postérieures travaillent, non pas avec des intellects supérieurs ou plus perfectionnés, mais avec des ressources plus considérables accumulées par les générations précédentes, — avec de meilleurs outils, pour ainsi dire; et c'est ainsi qu'elles obtiennent de plus grands succès (1). Il est donc indéniable qu'il y a progrès dans le domaine des inventions et des découvertes; mais on se tromperait à vouloir l'expliquer par une plus grande per-

(1) Quételet, *Sur l'homme*, t. II, p. 280 : « Newton, privé de toutes les ressources de la science, aurait toujours eu *la même force d'intelligence;* il aurait toujours été un type pour plusieurs qualités éminentes, et en particulier pour la rectitude du jugement et pour l'imagination; mais, si l'on n'avait mis à sa disposition qu'une partie plus ou moins grande de la science, il aurait été Pythagore, Archimède ou Képler; et avec toutes les ressources que lui présentait son siècle il a été et *il a dû être Newton.* »

fection, par un progrès de l'intellect humain. Un Grec ingénieux de l'antiquité aurait inventé la locomotive, s'il avait été le successeur de Watt; s'il avait connu la disposition du télégraphe électrique, l'idée de construire un téléphone se serait certainement présentée à lui.

Entre l'intellect humain, tel qu'il était... il y a quatre mille ans, et l'intellect humain d'aujourd'hui, il n'y a pas de différence *qualitative*. Le développement n'est pas plus avancé; la perfection n'est pas plus grande; seulement le travail accompli par toutes les générations qui ont existé dans l'intervalle profite à l'intellect d'aujourd'hui : si celui-ci, tout en étant *semblable*, paraît exécuter plus de « merveilles », c'est qu'il opère avec cette provision de travail accumulé. Quant à l'intellect de jadis, il n'a pas accompli moins de prodiges. Qu'avant de le comparer avec l'autre on ait soin de les mettre tous deux dans des conditions égales en tenant compte de tout ce travail intermédiaire... en plus pour le plus récent, en moins pour le plus ancien!

Mais, en s'appuyant là-dessus, ou pourrait contester mon assertion d'après laquelle le progrès n'est que relatif et n'apparaît qu'à des périodes de développement espacées; on pourait objecter qu'il ne faut précisément rien de plus qu'une pareille continuité de travail intellectuel pour conduire l'humanité à des progrès insoupçonnés, se prolongeant jusqu'à l'infini.

Cette conclusion serait inattaquable, pourvu qu'il y eût certitude sur la prémisse concernant la continuité absolue du développement de la civilisation humaine. Mais il est permis d'élever des doutes au sujet de cette continuité.

D'abord l'histoire connue nous démontre l'éternel retour de catastrophes qui préparent aux contrées civilisées une brusque décadence. Par conséquent, ce qui s'est passé dans l'Inde, en Babylonie, en Égypte, en Grèce et à Rome... pourrait se reproduire dans l'Europe actuelle : la civilisation européenne pourrait être submergée par des peuplades barbares.

Croire que nous soyons à l'abri de pareilles catastrophes, ne serait-ce pas s'abandonner à une illusion par trop opti-

miste? Il n'y a point de peuples barbares dans notre voisinage, soit; mais, qu'on ne s'y trompe point! les instincts des hordes barbares sont à l'état latent dans les masses populaires des États européens. De temps à autre, *la propagande par le fait* nous montre de quoi sont capables des hommes redevenus sauvages en pleine civilisation. Quant à des peuples barbares, on en trouverait sans sortir de l'Europe. Ce ne serait certes point une entreprise exempte de risques, que celle d'assurer le monde civilisé européen contre ces puissances infernales.

La prémisse qui consisterait à admettre l'éternelle continuité du développement de la civilisation pour conclure à un progrès se prolongeant à l'infini ne pourrait donc avoir qu'une valeur hypothétique.

## 2. — Point d'éléments nouveaux dans le domaine de la philosophie morale et de la philosophie sociale.

Il est un fait que l'on peut considérer comme une preuve de la stabilité de l'intellect humain : c'est que, dans des domaines où il ne s'agit point d'inventions et de découvertes de forces naturelles, — tel le domaine des *philosophies morale et sociale*, — non seulement on ne remarque aucune trace de progrès, mais que, depuis des milliers d'années, dans le dernier surtout, on ne peut plus rien dire de nouveau. A explorer tout le domaine philosophique, social et moral, nous acquérons cette conviction : nous avons déjà vu cela, on n'invente plus rien de nouveau. Pour la vertu et les mœurs, le bonheur humain et les choses sociales, nous ne sommes pas plus avancés que les peuples les plus anciens de l'antiquité; au contraire, nous constatons souvent qu'à maints égards nous sommes en arrière d'eux. Bien que, à diverses époques et chez des peuples très différents, quelque législateur et quelque fondateur de religion aient prêché l'amour du prochain, nous nous comportons avec nos amis et compagnons tout autrement qu'avec les étrangers; c'est ce qui a eu lieu de tout temps. Combattre et mâter l'étranger, c'est de la vertu; trahir le compatriote,

c'est un crime. En ce qui concerne la valeur de la vie, la situation sociale respective des sexes, l'institution du mariage, etc., les diverses civilisations se meuvent toujours dans le même cercle vicieux, de chacun des points duquel le point opposé nous paraît *plus bas*, — bien que le nôtre paraisse également plus bas quand il est vu de l'autre bout du diamètre. On ne peut donc rien dire sur les problèmes moraux et sociaux, qui n'ait déjà été dit autrefois. Tout ce qui nous paraît neuf et original, à l'égard de ces sujets, n'est qu'une nouvelle combinaison d'anciennes pensées et d'anciennes opinions. Cette combinaison, à vrai dire, procède d'une nouvelle conception individuelle, car dans la nature il n'y a d'infiniment varié que ce qui est individuel : l'individualité.

*Celle-ci* crée toujours de nouvelles combinaisons en puisant dans la provision de pensées individuelles, aussi vieille que l'humanité. Mais, s'il était possible qu'un homme connût toutes les pensées des siècles écoulés, s'il était donné à quelqu'un de connaître... ne serait-ce que tous les philosophes et tous les penseurs de tous les temps et de tous les peuples, cet homme aurait beau jeu à nous exposer son *système* le plus personnel, sa conception du monde la plus individuelle, en se bornant à des citations de ses prédécesseurs. Bastian ne fait-il point quelque chose d'analogue? Cette tête phénoménale nous donne souvent des développements très originaux, tout en citations d'écrivains étrangers. L'ensemble est un produit bien spontané de son individualité, mais sa mémoire merveilleusement développée lui permet d'aller chercher, dans les œuvres des penseurs de tous les temps et de tous les peuples, les pierres tout taillées, à l'aide desquelles il édifie son système.

La conception individuelle est neuve ; les matériaux sont vieux comme l'humanité. Dans le domaine de la philosophie morale et sociale, il n'y a point de matériaux nouveaux : on ne fait que reproduire toujours, consciemment ou inconsciemment, les matériaux existants ; on n'en crée jamais de *nouveaux*. Ici, où il ne s'agit point d'inventions et de découvertes comme il s'en produit dans le domaine des forces

naturelles, l'intellect humain a de tout temps mesuré la sphère de découvertes que son organisation lui rend accessible, et il ne peut jamais s'élever au-dessus d'elle.

Ici les conceptions de l'esprit humain ressemblent aux images d'un kaléidoscope : les combinaisons peuvent être nouvelles et originales, ou du moins elles le paraissent, les matériaux sont toujours les mêmes. Mais, comme les penseurs et les philosophes rôdent depuis des siècles autour de ce kaléidoscope, il ne peut manquer d'arriver parfois que quelques parties d'une image d'ensemble se répètent exactement ; quant au retour d'une de ces images d'ensemble, cela est bien problématique, car les combinaisons sont innombrables. Lorsque nous cherchons à nous rendre compte des différences que présentent les diverses images, nous les attribuons, et avec raison peut-être, aux individualités.

## VI.

### Justice dans l'histoire.

Rien n'ébranle autant, dans l'esprit crédule et simple, le concept d'une « Providence juste » que l'observation de l'injustice du monde, observation qui, dans la vie humaine, s'impose à chaque pas. En dépit de toutes les pénibles explications et justifications théologiques, un doute vient compromettre la naïve croyance en Dieu et ronger le cœur pieux : Toute l'injustice dont déborde la vie humaine est-elle l'œuvre d'un Dieu de bonté et de justice? Telle est la conséquence nécessaire, inévitable, de l'anthropomorphisme qui se représente Dieu à l'image et à la ressemblance de l'homme et qui, par suite, lui attribue une « justice » humaine. — Or ce qui s'accomplit dans le monde et dans la vie ou, à proprement parler, dans la vie et dans l'histoire, ce n'est aucunement de la justice humaine; c'est plutôt une justice historique. Celle-ci, du point de vue humain, ne peut apparaître que comme une monstrueuse injustice. C'est que l'homme applique aux événements de la vie sa fausse mesure individuelle, bien que ceux-ci s'accomplissent d'après une autre mesure, — d'après une grande mesure sociale, pour ainsi dire, — et demandent à être jugés d'après celle-ci. A appliquer à ces choses la mesure individuelle humaine, on se trouve en défaut.

Qu'est-ce que les hommes entendent communément par justice? Une certaine mesure dans la répartition des biens matériels et moraux. Il y a deux notions de justice. L'une part de la complète égalité de tous les hommes et demande en conséquence pour chaque individu une part égale de droits et de biens; l'autre tient compte de l'inégalité de

valeur des individus, de l'inégalité de leurs forces, de l'inégalité de leur travail, et se contente de distribuer proportionnellement ces droits et ces biens. Ces deux notions de justice prennent l'individu pour objet et pour mesure de l'exercice de la justice et demandent, à propos de toute action s'appliquant à un homme, si cette action est adéquate à la valeur de cet objet. S'il en est ainsi, l'action est qualifiée de juste; sinon, d'injuste. Il ne survient différence d'appréciation qu'en tant qu'il y a différence d'opinion sur la valeur de l'objet, c'est à dire en tant que l'une des notions de justice repose sur la complète égalité de valeur de tous les hommes, l'autre sur l'inégalité.

Toutes ces notions de justice partent de l'examen des actions des hommes vis-à-vis des hommes et constituent les critériums des jugements sur ces actions. A ce titre elles sont légitimes jusqu'à un certain point. Cependant les hommes ne se contentent point d'appliquer ces notions aux actions humaines, mais ils les transportent aussi aux événements historiques et même aux événements naturels.

Ce transport, pour ce qui concerne les événements historiques, est une conséquence de la fausse supposition d'après laquelle ceux-ci sont *faits* par des hommes, en vertu de la libre volonté de ces hommes; pour les événements naturels, il est une conséquence de l'anthropomorphisme qui se représente un Dieu agissant à la manière des hommes et faisant des événements naturels.

Inutile sans doute de démontrer combien un pareil concept est inexact. Les événements historiques ne sont pas faits par les hommes, pas plus que les événements naturels ne sont faits par Dieu. Par conséquent, si ces événements n'ont point d'auteurs dont les *actions* puissent se régler d'après la valeur des objets que ces actions concernent, il ne peut être question de justice ou d'injustice, à propos de ces actions.

Toutefois, dans un autre sens, sans se préoccuper d'un sujet agissant, on pourrait demander si le cours de l'histoire et des événements naturels touche les hommes individuellement, selon la valeur de ceux-ci : à savoir si le bon est

épargné ou récompensé, le méchant atteint et puni, si enfin il y a ou il n'y a pas une justice dans l'histoire et dans la nature. Mais, même sous cette forme, une pareille question est hors de propos, pour la raison que l'individu n'est l'objet ni de l'histoire, ni de la nature. L'histoire et la nature n'ont pas eu en vue l'individu, elles ne s'occupent point de lui, l'individu ne leur importe point du tout. Par suite, *nos* critériums de la valeur de l'individu n'existent ni pour l'histoire, ni pour la nature, quand bien même nous nous imaginerions l'histoire et la nature comme les sujets du processus historique et du processus naturel.

L'histoire et la nature ne sont visibles que dans des actions de masses; on peut dire qu'elles ne s'occupent que de masses. Leurs actions ne sont reconnaissables pour nous que dans les effets produits sur certains groupes et grandeurs naturels, qui se composent soit d'un certain nombre d'individus existant les uns à côté des autres, soit d'un certain nombre d'individus se succédant : partant, dans les effets produits sur des peuples, des tribus, des familles, dans la proximité réciproque ou dans l'enchaînement temporel de la série des générations de ces peuples, de ces tribus, de ces familles. Les effets de l'Advenir historique et naturel sur ces objets sont certainement visibles pour nous; mais la seule relation possible que nous soyons à même de percevoir entre ces effets et l'essence de ces objets est celle de causalité : de connexion entre la structure naturelle de ces objets et la destinée qui leur échoit dans l'histoire et dans la nature.

En d'autres termes, ces groupes humains naturels jouent, sous l'action de l'histoire et de la nature, le rôle d'objets naturels quelconques, exposés à l'action de ces forces. Celles-ci exercent leur action selon la structure de ces objets naturels : un calcaire friable est plus rapidement désagrégé par les influences atmosphériques qu'un granit dur, un versant dépourvu de forêts est transformé par la pluie en rochers nus, tandis que la même pluie donnera de la force à la végétation du versant boisé. Dans ce jeu de causes et d'effets, — les causes étant dans les objets, les effets étant

ceux des forces naturelles, — il n'y a ni justice ni injustice. Il ne saurait davantage être question de justice ou d'injustice, à propos de la destinée d'un peuple ou d'un individu. Cette destinée est simplement l'effet de causes qui se trouvent en partie dans l'objet, en partie dans les forces naturelles de l'histoire et de la nature. Il n'y a donc dans l'histoire qu'*une seule* justice, si l'on tient à appliquer cette catégorie à la relation entre l'histoire et l'homme : c'est la conformité entre les effets et les causes : *telle* est la justice que nous trouvons toujours et partout réalisée dans l'histoire avec une inexorable rigueur.

Dans la vie et dans l'histoire, chacun subit la destinée qui est déterminée par sa structure naturelle; toutefois la structure naturelle de chaque individu ne dépend pas de lui, mais, comme nous l'avons vu plus haut, du milieu social duquel il procède. S'il n'y a que rarement proportionnalité entre la valeur *individuelle* et la destinée *individuelle*, c'est la destinée... qui en est cause, car la destinée atteint l'individu, pour ainsi dire, d'après la proportion afférente à la valeur générique de celui-ci. La valeur individuelle peut être différente, le développement historique ne s'en inquiète point.

Voilà pourquoi l'individu subit souvent une injustice qu'il ne mérite pas, mais qui est l'effet naturel de causes gisant dans le passé du milieu social de l'individu. De là vient que, comme l'histoire nous en fournit maint exemple, les descendants expient les « péchés » de leurs ancêtres. Ceci est bien naturel, car le développement du processus historique dépend de la structure et des conditions des sujets de ce processus; mais ces sujets, comme nous l'avons vu, ne sont point les individus : ce sont les milieux sociaux dans lesquels ces individus se trouvent plongés à titre de résultats.

Le cours de l'histoire, les événements historiques... sont adéquats à ces structures et conditions des milieux sociaux, — et cette adéquatité des événements historiques aux structures et conditions des sujets du processus naturel historique est ce que nous sommes obligés de reconnaître

comme étant la *justice historique*. Il n'y a point d'autre justice dans l'histoire ni dans la nature.

Partant, l'alpha et l'oméga de la sociologie, la connaissance la plus élevée qu'elle ait atteinte et son dernier mot c'est : *l'histoire humaine*, *processus naturel*. Des gens à courte vue, empêtrés dans des opinions héréditaires de liberté humaine et de libre arbitre, s'imaginent que le fait d'avoir reconnu cela nuit à la morale, la sape. Cette reconnaissance, au contraire, est le couronnement de toute morale humaine, car elle nous fait voir, sans que nous puissions nous dérober à cette vue, que l'homme, quelque désolante que soit cette constatation, est subordonné uniquement aux lois naturelles qui dominent l'histoire.

La sociologie, en contribuant à reconnaître ces lois, contribue à l'avènement d'une morale de résignation raisonnable : par conséquent, d'une morale supérieure à celle qui, s'appuyant sur une liberté et un libre arbitre imaginaires, élève l'individu sur un piédestal démesuré et lui donne des aspirations insensées... se trahissant par des crimes abominables contre l'ordre social régulier.

## APPENDICE A CHAPITRE IV, §§ 6 à 8.

### Pouvoir et droit.

Le présent « *Précis* » est incomplet à plusieurs égards. Je n'ai pas traité, par exemple, des phénomènes psychiques sociaux du *langage* et de la *religion.* C'est parceque je leur ai consacré de grands développements dans *La lutte des races.* Je renvoie le lecteur à ces développements; je désirerais, du reste, que les « recherches sociologiques » publiées sous ce titre fussent considérées en partie comme un *travail préliminaire* à cette étude, en partie aussi comme un *complément.* Pour une raison analogue, j'ai omis dans le présent exposé la question spéciale du rapport entre le pouvoir et le droit. D'abord, l'ayant déjà traitée avec beaucoup de détails dans mon ouvrage « *Rechtsstaat und Socialismus* », je serais obligé de me répéter, les observations qui m'ont été présentées par plusieurs critiques n'ayant pu me décider à changer ma manière de voir. En outre, j'ai, dans le présent *Précis*, examiné à fond la *naissance* et le *développement* du droit; en y élucidant l'essence de l'État et de la lutte sociale, j'ai suffisamment fait connaître le point de vue auquel je me place dans la question du pouvoir et du droit.

Néanmoins, je ne crois pas pouvoir passer sous silence les critiques que le professeur Merkel, de Strasbourg, m'a adressées précisément en raison du point de vue auquel je me suis placé dans cette question : cet honorable savant m'a fait l'honneur de commenter mon livre dans le *Schmoller'sches Jahrbuch* » de 1881, fascicule IV, p. 301.

Ce philosophe du droit renvoie à l'article qu'il a lui-même publié sur le même sujet, « *Recht und Macht* », dans le fascicule précédent de la même revue. Or cet auteur, si je ne

m'abuse, avant d'écrire cet article, avait pris connaissance du contenu de mon livre « *Rechtsstaat und Socialismus* », et cette lecture, je pense, n'a pas été étrangère à l'inspiration de l'article. Je crois donc être autorisé à considérer celui-ci comme *partie intégrante de la critique* de mon livre. Merkel, dans la courte *Annonce* que contient le fascicule IV, se borne à énumérer sommairement ses objections, qu'il a déjà motivées à fond dans l'article précédent « *Recht und Macht* ». Cette distribution opportune facilitera singulièrement ma réplique. — Avant tout, je constate avec satisfaction que le point de vue de Merkel n'est pas aussi éloigné du mien qu'on pourrait le croire d'après son *Annonce*, car entre mes développements et son article je ne puis découvrir aucune différence de *principe*. Je me bornerai donc à montrer que les objections faites dans l'*Annonce* sont déjà, sinon complètement annulées, du moins notablement affaiblies par les *aveux* de l'article.

Prenons la première objection. Comme j'ai affirmé qu'il y a une différence « essentielle » entre le droit politique et le droit privé, Merkel formule ainsi son appréciation : « Les *différences existant en réalité* entre ces parties du droit sont en partie exprimées exactement, bien qu'en général avec exagération, mais, pour le reste, tout ce qui est démontré par le travail de Gumplowicz, c'est que cet auteur n'a point reconnu les *choses communes existant* en même temps. »

Cette objection est exacte en ce que mon ouvrage, dans toute son économie, tend à démontrer la différence *de principe*, la différence absolue, entre le droit politique et le droit privé. Pour ce faire, du reste, je n'avais intérêt à insister que sur les différences capitales. Je n'ai point nié les choses communes existantes ; il est difficile de ne point les reconnaître, étant donné que toutes les publications juridiques établissent sur elles *l'identité* de ces deux « droits ». Il ne pouvait entrer dans le plan de *mon ouvrage*, car cela aurait été superflu, d'énumérer à satiété ces choses communes existantes ; mais, malgré celles-ci, la différence *absolument essentielle* entre ces deux parties du droit existe réellement, comme je l'ai affirmé : je puis le démontrer, même

d'après l'article de Merkel « *Recht und Macht* », en prouvant particulièrement que, si les assertions de cet article sur le « droit » sont inexactes, c'est uniquement parceque l'auteur, *au lieu* de faire la distinction exigée par moi, formule au contraire ses apophtegmes comme s'ils concernaient un « droit » quelconque. Voilà pourquoi il lui arrive d'affirmer quelque chose de faux au sujet de l'une de ces parties du droit, toutes les fois qu'il dit quelque chose d'exact au sujet de l'autre. C'est ainsi que Merkel, dès le début de l'article en question dit : « Le *droit*, dans sa naissance, dans son existence et ses transformations, se montre, sous beaucoup d'aspects, dépendant du pouvoir, ainsi que l'histoire nous l'apprend, et il est fréquent que les *questions de droit* soient résolues par les décisions du pouvoir, lesquelles réunissent à la preuve de la supériorité de force les effets de la démonstration d'un *droit* meilleur. Il est difficile de faire cadrer des processus de ce genre avec les idées régnantes sur le droit. »

Ce que Merkel dit là n'est exact qu'en ce qui concerne le *droit politique*, car partout où et toutes les fois que des questions de « *droit privé* » sont résolues « par des décisions du pouvoir », nous ne parlons point de droit, mais d'arbitraire et d'injustice! Il n'y a que le droit d'État qui puisse voir ses problèmes ainsi résolus et ne pas perdre le caractère de *droit!*

Dois-je, en présence d'une pareille assertion qui pèche par la base en *prétendant s'appliquer* aux deux « parties du droit », tandis qu'évidemment *elle ne peut s'appliquer* qu'à *une seule*, retirer ma proposition relative à la différence de principe entre le droit privé et le droit politique? Je ne le crois point. J'ai d'autant moins de raison de le faire que je vois mon honorable critique enfermé, — pour avoir voulu à tort réunir, sous une seule notion, deux choses totalement différentes, — dans un réseau de doutes et de contradictions, duquel il s'efforce vainement de sortir. Ces doutes et ces contradictions, à mon très humble avis, disparaissent dès que l'on s'attache à la *différence de principe* entre le droit d'État et le droit privé, telle que je l'ai formulée dans mon

ouvrage « *Rechtsstaat und Socialismus* », bien que peut-être un peu trop exclusivement, mais non sans exactitude pour le fond.

Écoutons d'abord les réflexions de Merkel sur l'inconciliabilité qu'il y aurait entre le fait du pouvoir tranchant des questions de droit, d'une part, et la notion de « droit », d'autre part : « Il est difficile de faire cadrer de pareils *processus* avec les idées régnantes sur le droit. Le droit serait alors déterminé par des facteurs qui paraissent être étrangers à son essence et même contradictoires avec elle, car les *questions de droit*, d'après ces idées, ne sont point des questions de *rapports de puissance* entre les parties litigantes, mais des questions relatives à *la part de vérité... contenue dans les assertions* de ces parties et à la valeur que possèdent leurs prétentions pour un *tribunal supérieur*. »

Ce que Merkel dit ici du droit ne convient *qu'*au droit privé, car *les questions de droit privé* sont, en fait de droit, les seules qui dépendent... non pas du *rapport de puissance* entre les parties litigantes, mais de la *part de vérité...* contenue dans leurs assertions et de la valeur que possèdent leurs prétentions pour un tribunal supérieur.

Quant aux questions de droit politique, elles ne sont aucunement des questions *de ce genre*, bien qu'on leur en donne souvent la *forme*. Un exemple entre mille : la question de savoir si le duc de Cumberland devait succéder à son oncle dans le gouvernement du duché de Brunswick... aurait-elle été une question relative à la *part de vérité* contenue dans les assertions des parties litigantes et à la valeur de leurs prétentions pour un tribunal *supérieur ?*

Du tout ! Et cela, parceque ce n'est pas une question de droit privé et parceque, en conséquence, il ne s'agit pas de la part de vérité contenue dans les assertions. Il n'y a pas de tribunal supérieur, car l'une des parties, l'empire allemand, est en même temps le juge. C'est donc là, effectivement, une question de *droit politique*, une question entièrement subordonnée à des facteurs qui sont étrangers à l'essence du « droit ». — Ces facteurs ont des intérêts politiques ! — C'est bien une question de rapport de puissance entre les parties

litigantes, dont l'une, l'empire allemand, n'a pas besoin de reconnaître un tribunal supérieur, puisqu'elle est elle-même le tribunal suprême. A vouloir réunir le droit politique et le droit privé sous la notion supérieure des « droits », on s'enfonce dans des doutes et des obscurités dont on ne peut sortir et, ce qui est fâcheux, on se met fatalement, pour l'amour du « droit », en contradiction avec les intérêts vitaux de son peuple, dans les questions de droit politique.

Je tiens cela pour un faux doctrinarisme et je vois la cause de l'erreur dans une insuffisance de distinction entre le *droit politique* et le *droit privé*. L'un et l'autre ont certainement beaucoup de points communs, mais seulement en ce qui concerne la forme. Dans leur *essence*, ils sont radicalement opposés. Or les arguments de Merkel reposent sur l'identification de ces deux « parties du droit ». Pour donner à son opinion un semblant de raison, — s'il veut démontrer l'insuffisance du critérium établi sur le pouvoir, il ne sait que se référer au *droit privé*, lequel n'est aucunement soumis à ce critérium ; puis, des décisions du pouvoir, oscillantes et sans principe, il appelle à l'idée supérieure de *droit*, idée qui, malheureusement, n'a aucun pouvoir dans les questions de droit politique.

Ce parti pris, très logique de la part de Merkel, de ne pas tenir compte de la différence essentielle entre le droit politique et le droit privé se poursuit tout le long de l'article et entraîne des inexactitudes de fait. Merkel dit, par exemple : « A toutes les époques, les hommes d'État ont eu, bien qu'ils l'aient rarement avoué sans détour, à traiter les questions de droit comme des questions de pouvoir. » Le *fait* énoncé est inexact, si on l'applique au *droit privé ;* il n'est exact que si on le rapporte au *droit politique* et au *droit des peuples*.

Ce seraient de singuliers « hommes d'État », ceux qui voudraient jeter le poids de leur influence et de leur pouvoir dans la balance du *droit privé ;* je ne serais pas à même d'en nommer un seul, et de *telles* gens ne mériteraient certainement pas le nom d'hommes d'État. Merkel, du reste, dans ce passage, ne pense pas à semblable tentative, car il ajoute

immédiatement, à titre d'exemple, que ces hommes d'État sont en général comme ces Athéniens de l'antiquité qui, dans une discussion avec les Méliens, dirent, à ce que nous raconte Thucydide: « Pour ce qui concerne les Dieux, nous croyons..., et, pour ce qui concerne les hommes, nous savons que par nécessité de nature chacun domine sur celui sur lequel il a du pouvoir... »

Ici il ne s'agit donc point de « droit » dans l'acception la plus large, comprenant aussi le droit privé! Ici, effectivement, il ne s'agit que de droit politique! Ici, effectivement, il n'est question que de *dominer* et non de *juger !*

Merkel dit plus loin : « La doctrine, par la plupart de ses représentants, a affirmé que le droit est indépendant et que dans son essence il diffère du pouvoir. » D'abord, la doctrine, généralement, ne s'occupe que de *droit privé*, domaine dans lequel l'État lui a toujours laissé pleine autorité (droit des juristes, *responsa prudentum* etc.), et, s'il y a eu çà et là des cas dans lesquels la doctrine a pris le droit d'État pour thème de ses développements, c'est à titre de *doctrine* qu'elle l'a fait. Nous savons quel est le sens que l'on donne à ce mot quand on l'applique au droit politique; nous savons que, pour les représentants de ce droit, pour les hommes d'État, il n'y a pas de reproche plus amer que celui de « doctrinarisme ».

A tout prendre, il n'y a jamais eu contestation au sujet des diverses parties du droit, car les uns (les hommes d'État) ne se sont jamais occupés du droit privé et leurs assertions au sujet du droit, comme celles des Athéniens de Thucydide, ne concernaient que le *droit politique;* les autres (les jurisconsultes) se plongent complètement dans le droit privé. De tout temps ils ont eu, comme ils ont encore aujourd'hui, des idées *étroites* sur l'État; aussi leurs théories n'étaient-elles utilisables que pour le droit privé; ils n'ont jamais fourni au droit politique et ils ne lui fournissent encore que « des matériaux précieux », bons à mettre dans la corbeille à papier. Il n'y a pas eu de désaccord proprement dit, puisqu'on ne s'occupait pas du *même objet*.

De même, à ce que je trouve, il n'y a pas contradiction

réelle entre ce que je dis du droit politique dans « *Rechtsstaat und Socialismus* » et ce que Merkel en dit dans son article sur le même sujet; s'il y a contradiction *apparente* entre ses idées et les miennes, ce n'est que dans les passages où il parle de « droit » en général, sans distinguer entre droit politique et droit privé : cela tient seulement à ce que les unes et les autres ne se rapportent pas au même sujet.

Il me serait donc facile, lorsque Merkel me reproche de faire une distinction essentielle entre le droit politique et le droit privé, de montrer que ses explications auraient beaucoup gagné en clarté et en vérité, s'il avait, lui aussi, observé cette distinction : il n'aurait pas alors été forcé de restreindre, tantôt à propos du droit politique, tantôt à propos du droit privé, toutes les propositions qu'il a émises au sujet du « droit » en général.

Il dit, par exemple : « Lorsque, dans la lutte pour des droits subjectifs, on invoque le pouvoir du droit objectif, c'est qu'*on a supposé au préalable* que la validité de ce droit part d'*un point de vue qui est en dehors des prétentions et des intérêts en rivalité* et qui en conséquence paraît *neutre* par rapport à eux... » (page 5). Cette proposition s'applique au droit privé, mais elle ne s'applique aucunement au droit politique, car, au sujet de celui-ci, il avoue lui-même que « les conditions de l'établissement et de l'extension de la prédominance du *facteur neutre* [le « point de vue neutre » dont il vient d'être question] sont *moins favorables*... dans le droit politique... » (page 16). Nous lisons plus loin : « Ce facteur [le droit objectif, envisagé comme pouvoir *neutre*] se voit ici, — dans la lutte pour la prédominance dans l'État ainsi que pour la propagation et la défense de cette prédominance, — devant *des forces plus puissantes*, tandis que *les sources de son propre pouvoir deviennent moins fécondes* et opposent au développement de ses organes... des obstacles bien plus grands que dans les domaines précédemment envisagés par nous. Il s'agit ici d'imposer des entraves aux représentants de la force dominante qui donne au droit lui-même... des armes supérieures... et de les empêcher d'abuser de ces armes. Ceci a paru à beaucoup d'esprits une tâche

impliquant contradiction et par suite devant être abandonnée. Des savants d'autrefois et des savants contemporains ont cru pouvoir démontrer que la puissance suprême dans l'État *ne peut être entourée de contrôles et de limitations efficaces*, parcequ'il ne peut y avoir qu'*une seule* puissance suprême dans la même sphère. » D'après ces derniers mots, il semblerait que Merkel ne partage pas cette opinion des savants d'autrefois et des savants contemporains.

Cela est-il réellement? Nous ne saurions l'affirmer. S'il y a une différence d'opinions entre Merkel et les savants en question, cette différence n'est certainement pas de principe. Nous allons montrer, d'après l'article de Merkel, que Merkel n'est pas si éloigné d'eux et que, s'il en est séparé ainsi que de nous, ce n'est que de très peu, — l'écart étant ici moins dans l'*opinion* que dans la *tendance*.

Merkel a tort de reprocher à l'opinion opposée de ne pas voir « que la force du facteur neutre lui-même, implantée dans des convictions et habitudes communes, profondément enracinées, peut être, — par exemple, sous forme d'un droit constitutionnel transmis, d'un droit constitutionnel soutenu par le sentiment du droit et par les besoins que ressentent vivement toutes les classes, — la force suprême de l'intérieur d'une communauté ». On peut ne pas voir cela, on peut même ne pas voir d'autres idées énumérées par Merkel, et être néanmoins d'avis que *tous ces succédanés* de ce « facteur neutre » *ne suffisent pas*, dans certains cas *qui concernent le droit politique*, à remplacer cette puissance *neutre*, planant au-dessus des parties. Merkel lui-même, à qui n'échappe aucune de ces idées, parle d'un « *résidu* qui ne se laisse entraîner par aucun progrès » du développement du droit. Mais ! moi-même, je n'ai rien affirmé de plus ; toutefois, j'ai placé ce « résidu », sans amphibologie aucune, *à l'endroit où il surgit toujours et où il est forcé de toujours surgir*, c'est à dire dans la sphère la plus élevée du droit *politique* et dans le droit des peuples. Merkel également, bien qu'avec hésitation et regret visible, fait cesser la domination absolue du droit dans cette sphère où, sans artifice de langage et avec une résignation raisonnée, nous remplaçons le droit par le

*pouvoir :* cela résulte nettement de diverses phrases de son article. Il confesse ouvertement que « la connexion primitive entre les droits subjectifs et le pouvoir subjectif, tant en ce qui concerne l'acquisition qu'en ce qui concerne l'application des premiers *dans le sens le plus large*, s'est maintenue jusqu'à nos jours dans le ressort du droit international ». « Dans ce ressort », dit-il plus loin, « la concurrence pour les conditions plus favorables de la vie affirme encore une partie de ses formes primitives, par suite de *la faiblesse du facteur neutre* et du *peu d'étendue de son développement*. A la vérité, l'existence de celui-ci se révèle ici également de beaucoup de manières (ce sur quoi nous reviendrons), surtout dans la reconnaissance réciproque de droits... qui se pratique chez les peuples civilisés. Mais *cette reconnaissance* de droits se rattache souvent à de simples décisions de la force qui souvent ont été prononcées dans les formes les plus primitives et n'empêche pas que, dans les cas les plus importants, la contestation au sujet de ces droits emprunte à des *décisions de la force brutale la forme ou le fond de ses solutions*.

« Une *acquisition de force* se transforme ici en *acquisition de droit ;* elle s'affirme sans qu'il faille une série d'ancêtres entre celui qui a pris et celui qui fait usage de la possession comme si elle était régulière. *La guerre* se montre ici constamment comme une *source* qui fournit *du droit nouveau* en abondance, et la mesure de la formation de ce droit n'a pas à être cherchée dans quelque principe supérieur, mais *dans le résultat de l'essai des forces réciproques*, essai que la guerre impose aux parties en lutte. » Ainsi, sous le rapport du droit international, il n'y a point de dissentiment entre le point de vue de Merkel et le nôtre. Relativement au droit politique, Merkel, comme nous l'avons mentionné plus haut, a concédé que « les conditions de l'établissement et de la propagation de la souveraineté du *facteur neutre* sont *moins favorables* ». Ici également nous sommes d'accord, Merkel ne se laissant pas induire en erreur par la formule favorite du droit politique, dans laquelle il est question d'une souveraineté « en vertu de droit propre ».

Il dit expressément : « Lorsqu'une domination sur autrui

ou un droit de décision dans des choses publiques sont exercés *en vertu d'un droit propre*, c'est, en vérité, *devant le principe de la force* que nous nous trouvons. » Par là il rejette le droit... hors de la *position la plus élevée dans l'État*. Nous avons exprimé la même pensée sous une autre forme, en disant qu'entre le droit politique et le droit privé il y a une *différence essentielle*. Il critique l'expression, mais il admet évidemment *la chose*, car... il a beau signaler le progrès de l'idée de droit, au fur et à mesure duquel le « facteur neutre » en question acquiert une situation de plus en plus élevée dans l'Etat et prédomine de plus en plus, ce que nous ne contestons pas, — il n'en est pas moins forcé, à la fin, de confesser ceci : « Malgré tous les progrès, *le problème qui consiste à relever le droit, par la voie d'un développement progressif, de la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport au pouvoir ne cessera de se représenter comme n'étant pas définitivement résolu.* » (Page 20.)

Malgré cet aveu, Merkel me fait un autre reproche : je ne concède que dans une mesure très restreinte et jusqu'à un certain point la possibilité de la «limitation du pouvoir de l'État par des jugements judiciaires ». Il pense que ce que je dis à ce sujet « reste par conséquent une simple affirmation ». (*Annonce*, page 303.) Mais, si cette limitation du pouvoir de l'État par « des lois constitutionnelles et des jugements judiciaires » était possible, ce que Merkel affirme ici dans l'*Annonce*, — alors « *le problème, qui consiste à relever le droit de la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport au pouvoir* », ce problème, — qui, d'après ce que Merkel dit dans l'article, ne cessera, malgré tous les progrès, de se représenter comme n'étant pas définitivement résolu, — serait un problème résolu.

Merkel n'aurait donc pas dû me renvoyer à son article, car l'article, précisément, retire tout fondement aux objections qui m'ont été faites dans l'*Annonce*.

Merkel, du reste, me concède ceci, dans l'*Annonce :* il est exact que la dépendance dans laquelle le droit se trouve par rapport au pouvoir... paraît *plus saisissable*, *plus intense* et *plus immédiate* dans le domaine du droit privé. Seule-

ment il croit qu'il n'y a aucun « motif de nier l'existence d'un droit réel et même la possibilité d'existence d'un droit de ce genre dans le premier domaine ». Ceci dépend entièrement de l'opinion que l'on s'est faite du « droit ». Quand on envisage le droit comme un pouvoir objectif trônant au-dessus des parties et proclamant sa volonté sous l'aspect d'une norme légale, on est obligé de nier l'existence et même la possibilité d'existence du droit *dans les cas* où, selon l'aveu de Merkel, le problème qui consiste à relever le droit de la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport au pouvoir... se présente comme n'étant *pas résolu.*

Ayant au sujet du droit l'opinion que j'ai déjà mentionnée, je devais nécessairement en conclure que le droit politique est quelque chose de tout différent du droit privé. Quand, au contraire, on veut maintenir la notion de « droit », même lorsque le droit est « dépendant du pouvoir », on peut rejeter absolument ma distinction.

Je crois cependant avoir démontré dans ce qui précède qu'il n'y a en réalité aucune différence entre le véritable concept de la chose elle-même chez Merkel et chez moi, entre sa *conviction au sujet de la nature des choses* et la mienne, et que nous nous séparons... non point en ce qui concerne la *reconnaissance*, mais en ce qui concerne la *tendance*. Voilà pourquoi Merkel insiste davantage sur ce que le droit est obligé de *tendre* à se relever complètement de sa dépendance par rapport au pouvoir, tandis que, dans mon livre « *Rechtsstaat und Socialismus* », j'ai insisté davantage sur ce que ce relèvement est *impossible* et qu'il faut se familiariser avec l'idée de cette dépendance.

D'où vient donc, je me le demande, étant donnée la parité de reconnaissance et de concept sur la chose elle-même, cette différence de point de vue par suite de laquelle Merkel insiste sur *le droit*, alors que j'insiste sur *le pouvoir?* Je crois ne point me tromper en attribuant cette différence tout simplement à la différence de la situation politique en Allemagne et en Autriche, dans la septième décade d'années de notre siècle, car, en fin de compte, la situation politique au milieu de laquelle se trouvait cet écrivain politique... se

reflétait *inévitablement* dans ses écrits, quelle que fût sa volonté de procéder objectivement et quelle que fût sa conviction de procéder ainsi.

Or l'Allemand de la septième et de la huitième décade de notre siècle n'avait pas à être inquiet au sujet du pouvoir de l'État, sous le régime du chancelier de fer, mais il pouvait avoir quelque souci pour le « droit ». Les professeurs de droit naturel en Allemagne se sont donc appesantis sur la *supériorité du droit par rapport au pouvoir* et ont demandé qu'on leur accordât comme un *postulatum l'indépendance du droit par rapport au pouvoir*. Quoi de plus naturel?

Il en était autrement en Autriche. On n'avait pas à être anxieux au sujet du droit. Le droit pullulait sur tous les chemins comme une mauvaise herbe, même dans les endroits où l'on se serait attendu à trouver l'inscription : « Réservé au pouvoir. » Il y avait au gouvernail un parti qui s'appelait le parti constitutionnel et qui, dans son illusion, s'imaginait que l'on pouvait placer l'État tout entier sous le régime du droit. Il croyait pouvoir atteindre ce but au moyen de divers tribunaux qui avaient été créés spécialement pour connaître de tous les délits politiques. On alla jusqu'à proposer de créer un tribunal spécial pour les vérifications électorales! Et le parti constitutionnel était sans inquiétude —, « l'œil de la loi » étant ouvert sur l'État. Cette tendance, certainement bien intentionnée, procède d'une illusion : c'est qu'un vulgaire mortel, dès qu'on lui met en poche un décret par lequel il est nommé juge, devienne aussitôt un ange ou tout au moins un pape infaillible. Cependant, il suffit d'un peu d'expérience de la vie pour savoir que tout juge est avant tout homme et reste homme et que, malgré toute l'objectivité qu'il s'efforce d'acquérir (Encore ne le fait-il pas toujours!), il n'en reste pas moins que tout autre mortel, et certainement pas moins que tout représentant du peuple, esclave d'aveugles instincts, de préjugés et d'aspirations... qu'il a trouvés dans sa position sociale, politique, religieuse et nationale.

On devrait donc ne point méconnaître ce fait : il y a dans l'État un point où le droit est obligé de *cesser*, où le pouvoir

est obligé de commencer. La création d'un tribunal constitutionnel n'aurait d'autre effet que de déplacer ce point en le faisant passer de la représentation du peuple à ce tribunal. Cela serait-il mieux ?

Le parti constitutionnel — qu'il faudrait plutôt appeler le parti du droit politique, puisque, dès sa naissance, il peine pour arriver à condenser l'*État tout entier* dans une formule juridique — a été bien puni de son erreur. C'est pour une pure question de droit qu'il a perdu la puissance, un beau matin. *Cela était inévitable, car l'État appartient au pouvoir et non au droit*, bien qu'il crée, qu'il forme, qu'il développe et qu'il fasse progresser ce dernier. J'ai développé cette pensée dans mon ouvrage « *Rechtsstaat und Socialismus* ».

On peut supposer que la position un peu différente dans laquelle se trouve l'*Autrichien*, en ce qui concerne cette question de droit et de pouvoir, n'est pas étrangère à tout le tapage d'État juridique qui a retenti en Autriche dans la décade même où l'Allemagne commençait à savourer la théorie du chancelier de fer : « La force prime le droit. » Quant à l'*Allemand*, il agissait peut-être inconsciemment contre la toute-puissance donnée au *pouvoir*, tandis que l'Autrichien, saturé de droit, se tourmentait un peu sur le sort du pouvoir politique.

Je ne vois pas d'autre différence entre le point de vue de Merkel et le mien.

---

# TABLE DES MATIÈRES

## LIVRE PREMIER

### Historique de la sociologie.



## LIVRE DEUXIÈME

### Bases et notions fondamentales.

## LIVRE TROISIÈME

### Éléments sociaux et leurs combinaisons.

## LIVRE QUATRIÈME

### L'individu et les phénomènes psychiques sociaux.

## LIVRE CINQUIÈME

### Histoire de l'humanité : vie du genre humain.

9947-95. — Corbeil. Imprimerie Éd. Crété.



